N11< 30273592 021
N12<524889224 021
ubTÜBINGEN

MITTEILUNGEN
UND
FORSCHUNGSBEITRÄGE
DER
CUSANUS-GESELLSCHAFT
14

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

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

Mitteilungen und Forschungsbeiträge

In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft

herausgegeben von RUDOLF HAUBST

unter Mitwirkung von: WERNER BEIERWALTES, Freiburg/Br. – MARTIN BODEWIG, Mainz – KARL BORMANN, Köln – GERDA FREIIN VON BREDOW, Münster/Westf. – EUSEBIO COLOMER, Barcelona – WILHELM DUPRÉ, Nijmegen – KURT FLASCH, Bochum – HANS-GEORG GADAMER, Heidelberg – MAURICE DE GANDILLAC, Paris – HERMANN HALLAUER, Bonn-Bad Godesberg – GERD HEINZ-MOHR, Rhaunen – JOHANNES HIRSCHBERGER, Frankfurt/M. – FRITZ HOFFMANN, Erfurt – RAYMOND KLIBANSKY, Montreal/Kanada – KLAUS KREMER, Trier – ERICH MEUTHEN, Köln – SATOSHI OIDE, Sapporo/Japan – ERHARD W. PLATZECK, Mönchengladbach – GIOVANNI SANTINELLO, Padua – PAUL E. SIGMUND, Princeton/USA – JOSEF STALLMACH, Mainz – NIKOLAUS STULOFF, Mainz – MORIMICHI WATANABE, New York – REINHOLD WEIER, Trier

Redigiert im Cusanus-Institut an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz unter Mitarbeit von Alfred Kaiser.

MITTEILUNGEN

UND FORSCHUNGSBEITRÄGE

DER

CUSANUS-GESELLSCHAFT

14

1980
MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

ISSN 0590-451X

Gesamtherstellung: Georg Wagner, Nördlingen

51
ZA 711

INHALT

MITTEILUNGEN A. Aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft von Helmut Gestrich 9
B. Aus dem Wissenschaftlichen Beirat und dem Institut für Cusanus-Forschung von Rudolf Haubst 11

DIE AKTEN DES SYMPOSIONS „DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES" IN TRIER VOM 6. BIS 8. OKTOBER 1977 (II. TEIL)

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER 16

GRUSSWORTE
Prof. Dr. Ernst Haag, Rektor der Theologischen Fakultät Trier 21
Prof. Dr. Arnd Morkel, Präsident der Universität Trier 22
Albrecht Martin, Landtagspräsident von Rheinland-Pfalz 25

RUDOLF HAUBST
Einführung in die Thematik 27

DIE DISKUSSION (in Auszügen) zu den Referaten des Symposions zu Trier (6.–8. Oktober 1977)

DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES

Zu: GIOVANNI SANTINELLO,
Das Leib-Seele-Verhältnis in der Sicht des NvK 33

Zu: KLAUS KREMER
Apriorismus-Assimilation-Abstraktion im Vollzug des menschlichen Erkennens nach Cusanus 36

Zu: GERDA V. BREDOW
Der Geist als lebendiges Bild Gottes (imago Dei viva) 48

Zu: WILHELM DUPRÉ
Der Mensch als Mikrokosmos 55

Zu: KARL BORMANN
Über die Verschiedenheit (differentia) und Übereinstimmung (concordantia) der Menschen . . . 62

Zu: HELMUT MEINHARDT
Der christologische Impuls im Menschenbild des NvK 68

Zu: EUSEBIO COLOMER
Das Menschenbild des NvK in der Geschichte des christlichen Humanismus 80

DIE REFERATE AUF DEM „16. WELTKONGRESS FÜR PHILOSOPHIE" ZU DÜSSELDORF AM 27. 8. 1978

JOSEF STALLMACH
Zum Charakter der cusanischen Metaphysik . . 87

MARIANO ALVAREZ-GOMEZ
Zur Metaphysik der Macht bei Nikolaus von Kues 104

KURT FLASCH
Nikolaus von Kues und Pico della Mirandola . . 113

WEITERE BEITRÄGE ZUR INTERPRETATION AUS DER CUSANUS-FORSCHUNG

GERDA V. BREDOW
Die personale Existenz der Geistseele 123

NORBERT HEROLD
„Subjektivität" als Problem der Cusanusinterpretation 146

GÜNTER STACHEL
Schweigen vor Gott 167

WERNER KRÄMER
Cod. Brux. 11196–11197 (Beno, Gesta Romanae ecclesiae; Nikolaus II., Briefe; Gregor I., Register) 182

RUDOLF HAUBST
Der junge Cusanus war im Jahre 1428 zu Handschriften-Studien in Paris 198

KARL-HERMANN KANDLER
Nikolaus von Kues in der marxistischen Philosophie heute – Literaturbericht – 206

BESPRECHUNGEN 219

ABKÜRZUNGEN UND SIGLA 237

REGISTER
Personen- und Ortsverzeichnis 238
Handschriftenverzeichnis 243

BILDTAFELN
I. Cod. Brux. 11196–11197, Fol. $51^{va(-b)}$, Z. 11–60 243
II. Cod. Lobk. 249, Fol. 129^{v}, Z. 33–54 243

MITTEILUNGEN

A. Aus dem Leben der Cusanus-Gesellschaft

Von Dr. Helmut Gestrich, Bernkastel-Kues

Vom 6. bis 8. Oktober 1977 hatte die Cusanus-Gesellschaft in Trier das Symposion über „Das Menschenbild des Nikolaus von Kues" veranstaltet. Die Referate dieses Symposions sind in der neuen Trierer Universität im Stadtteil Tarforst gehalten worden und können als Schritte hin zu einer sich enger gestaltenden Zusammenarbeit von Cusanus-Forschung und Trierer Universität gewertet werden. Unter dem erweiterten Titel „Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus" sind die Beiträge des Symposions Bestandteil der Festgabe für Rudolf Haubst zur Vollendung seines 65. Lebensjahres am 21. April 1978 geworden.

Das Jahr 1978 begann für die Cusanus-Gesellschaft mit der Mitgliederversammlung am 11. März in Bernkastel-Kues. Die immer wiederkehrenden, aber so wichtigen Punkte der Jahresrechnung des vergangenen und des Haushaltsplans für das begonnene Jahr waren zu behandeln; dabei konnte mit Befriedigung festgestellt werden, daß das Symposion des vorangegangenen Herbstes keine finanziellen Fragen mehr offen ließ. Immer deutlicher traten nun zwei Sachprobleme in den Vordergrund: die Erneuerung des Geburtshauses des NvK und die Frage einer Verlegung des Cusanus-Instituts von Mainz nach Trier. Rückschauend kann gesagt werden, daß sich Vorstand, Kuratorium und Mitgliederversammlung im Hinblick auf den diskutierten Standortwechsel des Instituts eine große Zurückhaltung auferlegten und daß bei aller persönlichen Meinung über den richtigen Standort doch immer die sachliche Frage im Vordergrund stand, wo das Institut die besten Voraussetzungen zur Fortsetzung seiner Arbeit haben werde.

Erfreuliches brachte das Jahr 1978 für die Bemühungen der Cusanus-Gesellschaft um die Erneuerung des Geburtshauses. Nachdem durch den Mut zum Risiko und mit vielen großen und kleinen Spenden großherziger Freunde die Erhaltung des Hauses gesichert werden konnte, begann Mitte des Jahres der Innenausbau des Gebäudes. Das Land Rheinland-Pfalz gewährte einen Zuschuß in Höhe von 60% der auf 600 000 DM veranschlagten Ausbaukosten, der Landkreis Bernkastel-Wittlich tat weitere 150 000 DM dazu, Stadt und Verbandsgemeinde Bernkastel-Kues halfen ebenso wie die Kreissparkasse, die Landesbank Rheinland-Pfalz, die Provinzialversicherungen, viele Institute und private Spender. Der Durchbruch war erzielt und in der Cusanus-Festakademie am 2. Dezember 1978 konnte der Unterzeichner der Öffentlichkeit bekanntgeben, daß die Cusanus-Gesellschaft im Geburtshaus eine „Ständige historische Ausstellung über Leben und Werk des Nikolaus von Kues" einrichten wird.

Die Cusanus-Gesellschaft hatte damit ein wichtiges Ziel erreicht, nämlich neben der wissenschaftlichen Arbeit ihres Instituts das Andenken an die große Gestalt deutscher und europäischer Geschichte den Menschen seiner Heimat näherzubringen; denn die Menschen brauchen Sichtbares, um von daher das Geschichtliche zu begreifen. Diesem Grundgedanken folgend, begannen um die Jahreswende 1978/79 Planungen des Landkreises Bernkastel-Wittlich, auf dem Gelände des St. Nikolaus-Hospitals in Bernkastel-Kues ein weinkulturelles Zentrum auszubauen, dessen I. Bauabschnitt ein Weinmuseum sein sollte. Diese Bestrebungen wurden durch den neuen Rektor des Hospitals, Herrn Dr. Otto Hunold, in verdienstvoller Weise unterstützt. Und noch ein weiteres Ereignis ist aus der Zeit des Jahreswechsels 1978/79 zu erwähnen: die Cusanus-Gesellschaft gab ein Plattenalbum „Musik aus der Zeit des Nikolaus von Kues" heraus. Unter der künstlerischen Leitung von Professor Josef Mertin aus Wien hatte Dr. Werner Schulze mit einem „Internationalen Ensemble für Alte Musik, Wien" ein Schallplattenalbum mit zwei Langspielplatten im Auftrag der Cusanus-Gesellschaft hergestellt. Die Platten enthalten Werke von Meistern aus dem 15. Jahrhundert, von Zeitgenossen des NvK. Die Musik von Brassart, Ciconia, Dufay, Dunstable, Touront und eines namentlich unbekannten Komponisten war in den „Trienter Codices", der umfangreichsten Musikhandschrift des 15. Jahrhunderts, entdeckt worden.
Dr. Werner Schulze ist übrigens Verfasser des Bandes VII der Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft: „Zahl, Proportion, Analogie, eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues."
Das Jahr 1979 brachte einen wesentlichen Fortschritt in den zuvor eingeleiteten Entwicklungen: die Bauarbeiten im Geburtshaus gingen der Vollendung entgegen, mit dem Bau des Weinmuseums wurde begonnen und im November konnten in einer Besprechung in Wittlich das Kultusministerium Rheinland-Pfalz, die Universität Trier, die Katholisch-Theologische Fakultät Trier, das Bistum Trier, das Cusanus-Institut und die Cusanus-Gesellschaft in den wichtigsten Fragen der Übersiedlung des Instituts von Mainz nach Trier eine weitgehende Klärung finden, so daß der Weg für die Beratung und Entscheidung der Mitgliederversammlung frei war. Am 9. Febr. 1980 faßte dann die Mitgliederversammlung in Bernkastel-Kues einen einstimmigen Grundsatzbeschluß über die Verlegung des Instituts der Cusanus-Gesellschaft von der Universität Mainz an die Universität und die Kath.-Theol. Fakultät in Trier. Vor der Realisierung dieses Beschlusses sind noch Einzelfragen zu klären, so daß ein genaues Datum für die Verlegung zur Zeit noch nicht angegeben werden kann. Aus dem Jahre 1979 ist noch die XVII. Cusanus-Festakademie vom 1. Dezember nachzutragen, in deren Mittelpunkt der vielbeachtete Vortrag von Dr. Walter Hauth „Nikolaus Cusanus und die Trierer Universität" stand.
Die nach der Satzung anstehenden Neuwahlen des Vorstandes brachten eine Wiederwahl der bisherigen Mitglieder; in das Kuratorium wurde der Präsident der Universität Trier, Prof. Dr. Arnd Morkel, neu gewählt. Wenn keine

unvorhergesehenen Ereignisse eintreten, wird das erneuerte Geburtshaus des NvK im Rahmen der XVIII. Cusanus-Festakademie am 6. Dezember 1980 mit der „Ständigen historischen Ausstellung über Leben und Werk des Nikolaus von Kues" seiner Bestimmung übergeben. Die Menschen der moselländischen Heimat des NvK werden sich darüber ebenso freuen, wie über die baldige Eröffnung des Cusanus-Instituts in Trier.

B. Aus dem Wissenschaftlichen Beirat und dem Institut für Cusanus-Forschung

Von Rudolf Haubst, Mainz-Trier

Im folgenden kann mehrmals der glückliche Abschluß von solchem gemeldet werden, das bei den letzten „Mitteilungen", MFCG 12 (1977) noch in der Schwebe war. Dazu gehören 1. die „Verhandlungen", in denen über den „weiteren Verbleib und Ausbau" des *Instituts für Cusanus-Forschung* an der Universität Mainz oder über dessen „Verlegung" nach Trier entschieden werden sollte. Nachdem Herr Dompropst Faber im Namen der Diözese Trier das Haus Domfreihof 3 für das Institut zur Verfügung gestellt und schon eigens für dieses hergerichtet hatte, konnte die bereits von Landrat Dr. Gestrich erwähnte, von ihm auch einberufene Konferenz am 27. November 1979 in Wittlich die bis dahin noch offenen weiteren Voraussetzungen so weit klären, daß z. Zt. unter der Direktive von Min.-Rat Dr. Graß ein Statut ausgearbeitet werden kann, das die notwendigen vertraglichen Regelungen für die Konsolidierung und den Ausbau der weiteren Arbeit des Instituts für Cusanus-Forschung mit dem rechtlichen Status eines Instituts an der Universität und der Theologischen Fakultät Trier festlegen soll.
Sowohl die Nähe der Kueser Bibliothek und des Geburtshauses des NvK, das hinfort ebenfalls der Pflege des cusanischen Geistesgutes an der Mittelmosel dienen wird, wie das besondere Interesse, das die Tätigkeit des Instituts in Trier vorfindet, lassen diese Verlegung besonders sinnvoll erscheinen. Ich möchte indes nicht versäumen, der Universität Mainz, die dem Institut seit dem Senatsbeschluß vom 18. Nov. 1960 eine freundliche Heimstätte bot, dafür aufrichtig zu danken.
2. Das *Symposion* über *„Das Menschenbild des NvK"* nahm unter der repräsentativen Mitwirkung der Universität und der Theologischen Fakultät Trier dort (im Okt. 1977) einen besonders fruchtbaren und anregenden Verlauf. Die sieben (schon MFCG 12, S. 11 programmierten) Referate boten die Basis und reichlich Stoff für eine ebenso spannende wie harmonische Diskussion.
Die Referate bilden mittlerweile den Grundstock des 13. Bandes dieser MFCG, der um vierundzwanzig weitere Beiträge bereichert, i. J. 1978 mir zu

meinem 65. Geburtstag gewidmet wurde. Ich danke allen Freunden, Mitarbeitern und Schülern, die zu diesem stattlichen Band beitrugen, besonders Martin Bodewig, Josef Schmitz und Reinhold Weier, die ihn redigierten und edierten. Die Drucklegung erfuhr eine ehrenvolle Förderung durch die Herren Kardinäle Josef Höffner, Erzbischof von Köln, und Hermann Volk, Bischof von Mainz, sowie durch die Bischöfe Wilhelm Kempf von Limburg, Friedrich Wetter von Speyer und last not least durch den Trierer Bischof Bernhard Stein. Ich möchte auch meinerseits dafür aufrichtig danken.

Im *ersten Teil dieses Bandes* MFCG 14 werden nun auch alle übrigen Akten des Trierer Symposions veröffentlicht. Die Redaktion der Diskussion ist unter der Mitarbeit der Hauptgesprächspartner erfolgt; durch Anmerkungen konnten diese ihre Position an wichtigen Punkten noch deutlicher profilieren. So dürfte die Veröffentlichung dieses Gedankenaustausches sowohl denen, die das Symposion erlebten, wie denen, die das nicht konnten, willkommen sein.

Über die Thematik des nächsten Symposions soll bald nach der Übersiedlung des Instituts nach Trier der Wissenschaftliche Beirat entscheiden.

3. Im *Mittelstück dieses Bandes* erscheinen auch die Referate in Druck, die unter der Leitung von Josef Stallmach bei einer Sonderveranstaltung „Cusanus" im September 1978 auf dem Philosophenkongreß zu Düsseldorf gehalten wurden. Rückblickend lassen sich die drei Beiträge unter der Überschrift „Zur Metaphysik des NvK" subsumieren.

Im *dritten Teil* findet der Leser sechs weitere Beiträge gesammelt, deren inhaltliche Streuung die Spannweite der aktuellen Cusanus-Forschung markiert. K. H. Kandler weist dankenswerterweise auch auf die Perspektive hin, in der sich das heutige Ostdeutschland und Osteuropa unter kommunistischen Vorzeichen für Cusanus interessieren. In den Besprechungen drückt sich ähnlich die internationale Spannweite des heutigen Interesses an Cusanus aus. Für das in tschechischer Sprache in Prag erschienene Cusanus-Buch von Pavel Floß gelang es freilich erst nach langwierigen Bemühungen, einen sprach- und sachkundigen Rezensenten zu gewinnen.

Alle, die zum Inhalt dieses Bandes beigetragen haben, sowie Frau K. Uhlich, die sich u. a. der Mühe, die Diskussion vom Tonband zu transkribieren, unterzog, und Herr A. Kaiser, der die redaktionelle Koordinierung der Texte und der Anmerkungen für den Druck besorgte und die Register anlegte, verdienen dafür Anerkennung und Dank.

4. In der „*Buchreihe* der Cusanus-Gesellschaft" liegt mittlerweile nicht nur die (MFCG 12, S. 11 f.) angekündigte Wiener Dissertation „Zahl Proportion Analogie" von W. *Schulze* als Band 7 im Druck vor, sondern auch die riesige Untersuchung des zur Trierer Diözese gehörenden Pfarrers *St. Schneider* über „Die ›kosmische‹ Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des NvK" als Band 8 (S. unten S. 224–227 die Besprechungen). Auch das großangelegte Werk von *W. Krämer* „Konsens und

Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus" wird bereits um die Jahresmitte 1980 in BGPhThMANF (als Bd. 19) (bei Aschendorff) erscheinen.

Die beiden letzten Werke sind in Mainz als Dissertationen unter meiner Leitung entstanden. Die Drucklegung aller drei Dissertationen wurde (mehr oder minder) im Institut mitbetreut, die von St. Schneider vor allem durch A. Kaiser; er legte u. a. auch die umfangreichen Personenverzeichnisse zu beiden Werken an.

5. Die Hauptarbeit im Institut konzentrierte sich auf die Weiterführung der kritischen *Predigten-Edition*. Nach dem Erscheinen des 3. Faszikels des I. Bandes (Bd. XVI der Heidelb. Ausgabe) begann Dr. *M. Bodewig* die Druckvorbereitung des 4. Faszikels, der vor allem die zwei hochbedeutsamen Predigten, die NvK Weihnachten 1440 (*Dies sanctificatus)* und am Neujahrstag 1441 *(Domine, in lumine vultus tui)* zu Augsburg hielt, sowie die dort zur gleichen Zeit entstandene moselfränkische *Vaterunser-Erklärung* enthalten wird. Deren kritische Textgestaltung ist Prof. Dr. *W. Jungandreas* (Konz bei Trier) zu verdanken. Um den Inhalt des moselfränkischen Textes auch den Nicht-Germanisten zugänglich zu machen, habe ich diesen, dabei von dem Mainzer Latinisten *A. Thierfelder* beraten, ins Lateinische übersetzt. Die zeitgenössische Übersetzung des Mainzer Kartäusers Marcellus Geist erwies sich nämlich als so unzulänglich, daß diese nur im kritischen Apparat beigegeben werden konnte. Umgekehrt kam ich zu der Überzeugung, daß die zwei größeren Textstücke, die J. Koch (in CT I, 6 S. 26 und 60) nur unter den Handschriften-Varianten anführte, von NvK selbst nachgetragen und deshalb im Text selbst zu edieren sind. Spätestens in einem Jahr wird dieser Faszikel in Druck gehen können.

Dr. *H. Schnarr* (vgl. MFCG 12, S. 11) hat die Arbeit an dem umfangreichen Faszikel II, 1 mit den zwanzig Predigten (XXVII-XLVI) aus den Jahren 1443/44 fortgesetzt. Daß dessen Druckvorbereitung noch einige Zeit erfordern wird, hängt vor allem an der zunehmenden Schwierigkeit eines exakten Nachweises der Quellen. Nachdem NvK nämlich zunächst (vor De docta ignorantia) noch eindeutiger vieles aus einem (freilich auch erst nachzuweisenden) breiten Spektrum von Vorlagen übernahm, formuliert er von der deutschen Vaterunser-Erklärung und erst recht vom Jahre 1443 an freier, und „Quellen" fließen mehr oder minder nur noch aus dem, was für ihn nun lebendiger Besitz war, mit ein. In ca. einem Jahre, hoffe ich, werden aber auch die Apparate dieses Faszikels in Druck gehen können.

Ab 1. Oktober werden die Herren *M. Bodewig* und *H. Schnarr* voraussichtlich ihre Arbeit an der Predigt-Edition in Trier fortsetzen. Als neues Mitglied des Instituts wird dort Dr. *L. Hagemann* die kritische Edition der *Cribratio Alchoran* vorbereiten. Im kommenden Wintersemester werde ich (neben dem Neubeginn meiner Tätigkeit in Trier) noch an der Universität Mainz Forschungsaufgaben nachgehen und mit Herrn *A. Kaiser* und Frau *K. Uhlich* die laufenden Arbeiten sowie die Korrespondenz erledigen. Frau *Uhlich* kann

leider – als einzige – nicht mit nach Trier übersiedeln. Das bedauern wir alle sehr, denn das Institut verdankt ihr viel.
Unter den *Gästen*, die das Institut besuchten, seien außer Frau G. v. Bredow, mit der wir uns besonders verbunden wissen, allein aus dem Jahre 1979 diese ausländischen Gelehrten, die zum Teil länger hier arbeiteten, namentlich erwähnt:

Dr. W. Schulze, Wien, Institut für Grundlagenforschung
Dr. Jerzy Korolec, Warschau, Instituto Filozofii,
Prof. Dr. P. E. Sigmund, Princeton, Department of Politics
Dr. Jasper Hopkins, Minnesota, Prof. d. Philosophie
Dr. Yamashita Kazumichi, Kyoto (Japan), Philosophiedozent

In Trier wird sich wegen der Nähe zu Kues, so hoffen wir, zugleich mit dem weiteren Ausbau des Instituts, die Zusammenarbeit mit den Vertretern der deutschen und internationalen Cusanus-Forschung – auch über den Wissenschaftlichen Beirat der Cusanus-Gesellschaft hinaus – nicht mindern, sondern eher noch steigern.

Mainz, im April 1980.

DIE AKTEN DES SYMPOSIONS

„DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES"

IN TRIER VOM 6. BIS 8. OKTOBER 1977

(II. TEIL)

VERZEICHNIS DER TEILNEHMER

am Symposion vom 6. Oktober 1977 „Das Menschenbild des Nikolaus von Kues" in Trier

André, A. Dechant, Arnulfstr. 3, 55 Trier
Barth, Bernhard, Student, Stadtstr. 4, 78 Freiburg
Becker, Petrus, P. Dr., Abtei St. Matthias, 55 Trier
Beierwaltes, Werner, Prof. Dr., Lerchenstr. 8, 78 Freiburg
Beißer, Friedrich, Prof. Dr., J.-F.-v.-Pfeiffer-Weg 3, 65 Mainz
Bereths, Paula, Konrektorin i. R., Kurfürstenstr. 19, 55 Trier
Beutel, Heinrich, Bergweg 1, 555 Bernkastel-Kues
Beutel-Selbach, Dr. med., Bergweg 1, 555 Bernkastel-Kues
Bilica, Anton, Markusberg, 55 Trier
Bodewig, Martin, P. Dr., Cusanus-Institut, 65 Mainz
Boehlen, M. Therese, stud. phil., Haupstr. 37, 5176 Inden
Böttiger, Helmut, Dr., Schiersteiner Str. 6, 62 Wiesbaden
Bormann, Karl, Prof. Dr., Weststr. 6, 4018 Langenfeld
Børresen, Kari, Dr. phil., Oscars GT 46 b, Oslo 2/Norwegen
Bredow, von, Gerda, Prof. Dr., Königsberger Str. 136, 44 Münster
Breuning, Wilhelm, Prof. Dr., Am Bleichgraben 16, 53 Bonn
Burkard, Franz Josef, Dr., Akad. Oberrat, Erfurter Str. 72, 65 Mainz-Gonsenheim
Busard, H. L. L., Dr., Herungerstraat 123, Venlo/Niederlande
Casel, Hans, Pressereferent, Bischöfl. Pressestelle, Hinter dem Dom 6, 55 Trier
Colomer, Eusebio Prof. Dr., Facultades de Filosofia y Theologia, San Francisco de Borja, San Cugat del Vallés, Barcelona
Corsten, Thomas, Student, Am Herrenweiher 5, 55 Trier
Dörr, Hans, Pfarrer, Kath. Pfarramt, 6791 Wiesbach
Doyle, Carmen, Wiss. Hilfskraft, Nietzschestr. 4, 5 Köln 41
Dreher, Hans, Studienrat, Mühlenstr. 71, 55 Trier
Dupré, Dietlind, Heyendaalseweg 121a, Nijmegen/Holland
Dupré, Wilhelm, Prof. Dr., Weezenhof 20–59, Nijmegen/Holland
Ehses, E., Pfarrer i. R., Johanneshöhe, 545 Neuwied 12
Engel, Herbert, stud. phil. et theol., Klosterberg 8, 74 Tübingen
Faber, Peter, Msgr. Domprobst, Domfreiheit 4, 55 Trier
Finck, Reinhard, Student, Sudetenstr. 16, 55 Trier
Friedrich, Felix, Prof. Dipl. Ing., Dr. phil., Gerberstr. 27, 55 Trier
Geisbauer, Georg, P. Dr., Ordensgeistlicher, Abteiplatz 13, 4132 Kamp-Lintfort
Gestrich, Helmut, Dr., Landrat, 556 Wittlich
Giebel, Ute, Studentin, Reuterstr. 15, 55 Trier
Grillmeier, Alois, Prof. Dr., Offenbacher Landstr. 224, 6 Frankfurt 7
Hagemann, Ludwig, Dr., An der Severinskirche 2, 5 Köln
Hallauer, Hermann, Dr., Studiendirektor, Waldstr. 82, 53 Bonn-Bad Godesberg
Haubst, Rudolf, Prof. Dr., Mercatorstr. 11, 65 Mainz-Marienborn
Hauth, W., Dr., Chefarzt der Inneren

Abteilung des Krankenhauses der Borromäerinnen, 55 Trier
Haverkamp, A., Prof. Dr., Schneidershof, Universität, 55 Trier
Heinz, Andreas, Dr., Wiss. Ass., Jesuitenstr. 13 c, 55 Trier
Heinz, Werner, Sekretär der Cusanus-Gesellschaft, Gestade 18, 555 Bernkastel-Kues
Herdes, Hans, Rektor, und Hedwig, Hausfrau, Landstr. 3, 54 Koblenz-Lay
Hendrichs, Hubert, Dr. Dr., Biologe, Universität, Postfach 8640, 48 Bielefeld
Heyerdahl, Nils, Magister, Wiss. Ass., Universität, Boks 1058, Oslo/Norwegen
Hilberath, B. Jochen, Dr., Heimesgasse 17, 6507 Ingelheim
Hinske, Norbert, Prof. Dr., Aacher Str. 12, 5501 Aach Hohensonne
Hoffmann, Fritz, Prof. Dr., Rückertstr. 3, DDR 50 Erfurt
Hofmann, Linus, Prof. Dr., Generalvikar, Ostallee 57, 55 Trier
Holtmann, Wilhelm, Dr. theol., Im Vogelskopf 28, 5559 Kenn
Honnefelder, Ludger, Dr., Sternstr. 65, 53 Bonn
Horvath, Eva-Maria, stud. theol., Feldbergstr. 14, 6277 Camberg/Ts.
Israel, Peter, lic. iur. can., Ordinariatsrat, Kl. Eulenpfütz 10, 55 Trier
Jürgensmeier, Friedhelm, Prof. Dr., Bahnstr. 32, 65 Mainz-Bretzenh.
Kaiser, Alfred, stud. theol., Pfarrer-Grimm-Str. 1, 65 Mainz-Gonsenh.
Karls, Gabriele, Studentin, Am Birnbaum 12, 55 Trier
Keil, Manfred, Prof. Dr., Ostallee 49b, 55 Trier
Klein, Klaus Leo, Dr. Hochschulpfarrer, Wilhelmstr. 28, 63 Lahn-Gießen
Kleinermeilert, Alfred, Dr., Weihbischof, Predigerstr. 16, 55 Trier
Klees, Marliese, Studentin, Gneisenaustr. 8, 55 Trier
König, Bernhard, Prof. Dr., Vizepräsident der Universität Trier, Schneidershof, 55 Trier
Kohn, Ferdinand, stud. theol., Mohnstr. 13, 5501 Oberbillig
Kolly, Emanuel, stud. phil., Weinsbergstr. 74, Köln 30
Krämer, Werner, Dr., Oskar-Wachtel-Weg 11, 46 Dortmund 1
Kremer, Klaus, Prof. Dr., Hermannstr. 26, 55 Trier-Euren
Kremer, Ulrich, Dr., StR., Maximilian-Kolbe-Str. 15, 556 Wittlich
Kroschel, Renate, stud. phil. et theol., Stohren 3, 7816 Münstertal
Langes, Horst, Staatssekretär, Bonhoefferstr. 32, 55 Trier
Lay, Marianne, Studentin, Brautrockstr. 31, 5584 Bullay
Leininger, Josef, Ordinariatsdirektor, Domfreihof 4, 55 Trier
Loosen, Dr., MdL, Johannishof, 555 Bernkastel-Kues
Lorscheid, Bernhard, Prof. Dr., Weberbach 17/18, 55 Trier
Lübke, Anton, Schriftsteller, Goethestr. 50, 53 Bonn-Bad Godesberg
Martin, Albrecht, Landtagspräsident, Deutschhausplatz 12, 65 Mainz
Mathy, Hildegard, Studentin, Moselstr. 62, 5561 Monzel
Mehlhausen, I., Dr., Priv. Doz., Landeskirchenrat, Hans-Böckler-Str. 7, 4 Düsseldorf 30
Meiner, Richard, Verleger, Richardstr. 47, 2 Hamburg 76
Meinhardt, Helmut, Prof. Dr., Mahrweg 13, 6301 Großen Linden/Gießen
Mendgen, Karl, Architekt, Bergweg 34, 555 Bernkastel-Kues
Meuthen, Erich, Prof. Dr., Leipziger Str. 7, 5 Köln 40
Michael, Albrecht, 5501 Newel- Beßlich
Mohr, Johannes, Religionslehrer, Quinter Str. 81, 55 Trier-Ehrang
Morkel, Arnd, Prof. Dr., Präsident der Universität Trier, Schneidershof, 55 Trier

Molitor, Anny, und Molitor, Paul, Bergweg 2 B, 555 Bernkastel-Kues
Müller, Gerhard, Dr., Wiss. Ass., Augustinerstr. 34, 65 Mainz
Müller, Karoline, Thebäerstr. 32, 55 Trier
Nehren, Birgit, Studentin, Moselstr. 28, 5501 Langoich
Nober, Dr. med., Hauptstr. 6, 5541 Rommersheim
Oide, Satoshi, Prof. Dr., c/o. Muroran-Kodai, 050 Muroran/Hokkaido, Mizumoro 27/Japan
Pauly, F., Prof. Dr. Dr., Rudolfinum, 55 Trier
Peetz, Siegbert, stud. phil., Maximilianstr. 30, 78 Freiburg i. Br.
Peña, Antonio, Prof. Dr. Dpto de Humanidades Univ. Nac. Mayor de San Marcos/Lima/Cindad Universitoria
Probst, Heinrich, Ltd. Reg.-Direktor a. D., Raiffeisenstr. 24, 55 Trier
Reinhardt, Klaus, Prof. Dr., Auf der Jüngt 1, 55 Trier
Rösch, Gertraud, Flensburger Str. 7, 6503 Mainz-Kastel
Rösch, Heinz-Egon, Prof. Dr., Flensburger Str. 7, 6503 Mainz-Kastel
Ronig, Franz, Dr., Diöz.-Konservator, Windstr. 4, 55 Trier
Rosemann, Oberstudiendirektor, Staatl. Gymnasium, 558 Traben-Trarbach
Roßmann, Heribert, Dr., Lessingstr. 2, 84 Regensburg
Sakamoto, Peter-Takashi, Prof. Dr., Denenchofu-Honcho, 45-7-1102 Ota-ku, Tokyo, Japan
Santinello, Giovanni, Prof. Dr., Via Milazzo 30, 35100 Padova/Italien
Schaefer, R., Domkapitular, Windstr. 2, 55 Trier
Schmitz, Max Ludwig, Student, Pallienер Str. 11, 55 Trier
Schmitz, M., Student, Mosenberg 14, 5562 Manderscheid/Eifel
Schnarr, Hermann, Dr., Cusanus-Institut, Saarstr. 21, 65 Mainz
Schneider, Stefan, Dr., Pfarrer, Dillinger Str. 5, 6619 Losheim-Wahlen
Schüssler, Werner, stud. phil., Borschreck 37, 5561 Altrich
Schützeichel, Heribert, Prof. Dr., Auf der Jüngt 1, 55 Trier
Senger, Hans Gerhard, Dr., Thomas-Institut, 5 Köln 41
Slivar, Josip, Student, Münsterer Weg 5, 62 Wiesbaden
Sprengard, Karl Anton, Prof. Dr., Philos. Seminar, 65 Mainz
Stallmach, Elisabeth, Liegnitzer Str. 2, 65 Mainz
Stallmach, Josef, Prof. Dr., Liegnitzer Str. 2, 65 Mainz
Stekla, H., Dr., Sauerstr. 35, 623 Frankfurt/M.
Steiger, Heinz, stud., Im großen Garten, 55 Trier
Steiger, Lothar, Prof. Dr., Karl-Christ-Str. 6, 69 Heidelberg-Ziegelhausen
Steiger, Renate, Dr., Karl-Christ-Str. 6, 69 Heidelberg-Ziegelhausen
Steinruck, Josef, Prof. Dr., Caspar-Olevian-Str. 73, 55 Trier
Streck, Robert, Dr., Rochusweg 23, 53 Bonn
Ternes, Sr. Remigia, Gem. Ref., Franz-Ludwig-Str. 7, 55 Trier
Thierfelder, Andreas, Prof. Dr., Liegnitzer Str. 1, 65 Mainz
Thomas, Rudolf, Dr., Pfarrer, 6544 Oberkostenz/Hunsrück
Uhlich, Kriemhild, Sekretärin, Cusanus-Institut, 65 Mainz
Velthoven v., Th., Dr., Assistent, Universität Amsterdam, Lukas-Gassel-Str. 24, S. Herzogenbosch/Niederlande
Vitt, Reinhard P., Dipl.-Theol., Bahnstr. 32, 65 Mainz
Vogels, Heinz-Jürgen, Dr., Adenauerallee 17–19, 53 Bonn
Volk, Ernst, Superindentent, Hauptstr. 10, 5556 Mülheim/Mosel
Wagner, Ute, Studentin, Gneisenaustr. 8, 55 Trier

Watanabe, Morimichi, Prof. Dr., 623 2nd Street, Brooklyn, NY
Weber, Johannes, Pfarrer, 5551 Lieser/Mosel
Weier, Reinhold, Prof. Dr., Kleine Eulenpfütz 10, 55 Trier
Wieck, Günther, Dipl. Ing., Südallee 37a, 55 Trier
Willemsen, W. H. M., Drs. Docent Philosophie, Akkerstraat 2, Hoogeloon (N-Br)/Niederlande
Wolf, Lucia, Wodanstr. 26, 5 Köln 91
Zenz, Mechthild, Mercatorstr. 11, 65 Mainz-Marienborn
Zepp, Helga, Journalistin, Schiersteiner Str. 6, 62 Wiesbaden
Zöller, Rainer, stud. phil. et theol., Saarstr. 21, Inter II, 65 Mainz
Zöller-Gross, Christa, Studentin, Saarstr. 21, Inter II, 65 Mainz

GRUSSWORTE

Prof. Dr. Ernst Haag
Rektor der Theologischen Fakultät Trier

Meine sehr verehrten Damen und Herren, im Namen der Theologischen Fakultät Trier heiße ich Sie alle auf das herzlichste willkommen. Als im Oktober 1973 die Cusanus-Gesellschaft zum erstenmal ihr Symposion nach Trier verlegte, äußerte mein Amtsvorgänger den Wunsch, daß sich eine Tradition des Cusanusstudiums und des Cusanusgesprächs in Trier entwickeln möge. Nun ist es zweifellos noch zu früh, um schon von einer Tradition zu sprechen. Doch freue ich mich außerordentlich, und ich darf das auch von allen meinen Kollegen an der Theologischen Fakultät Trier sagen, daß der 1973 so verheißungsvoll gesetzte Anfang mit dem diesjährigen Symposion eine gute Fortsetzung erfährt.

Ganz besonders freue ich mich, daß wieder zahlreiche Vertreter des Landes, der Stadt und der Kirche, aber auch der internationalen wissenschaftlichen Welt der Einladung der Cusanus-Gesellschaft gefolgt sind. Ich begrüße im besonderen: den Präsidenten des Landtages von Rheinland-Pfalz: Herrn Albrecht Martin; die Vertreter des Bischofs von Trier: Herrn Weihbischof Dr. Alfred Kleinermeilert sowie Herrn Generalvikar Prof. Dr. Linus Hofmann; die Vertreter der Evangelischen Kirche: Herrn Landeskirchenrat Dr. Joachim Mehlhausen und Herrn Superintendenten Ernst Volk; den Präsidenten der Universität Trier: Herrn Prof. Dr. Arnd Morkel; den Vertreter des Präsidenten der Universität Mainz: Herrn Prof. Dr. Karl Anton Sprengard und Herrn Prof. Dr. Fritz Hoffmann, Rektor des Theologischen Studiums zu Erfurt; sowie den Präsidenten der Cusanus-Gesellschaft: Herrn Landrat Dr. Helmut Gestrich; den Direktor des Cusanus-Instituts an der Universität Mainz: Herrn Prof. Dr. Rudolf Haubst; den Leiter der Cusanus-Commission der Heidelberger Akademie der Wissenschaften: Herrn Prof. Dr. Werner Beierwaltes; Herrn Prof. Dr. Karl Bormann vom Thomas-Institut in Köln; Herrn Prof. Dr. Charles Lohr vom Raimund Lull-Institut in Freiburg i. B.; Herrn Prof. Dr. Alois Grillmeier vom Patrologischen Institut an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen (Frankfurt); Herrn Dr. Heinz-Jürgen Vogels vom Albertus Magnus-Institut in Bonn.

Sie beschäftigen sich im Verlauf dieses Symposions mit dem Menschenbild des Nikolaus von Kues. Als christlicher Theologe hat Cusanus bei seiner Reflexion über den Menschen auch das bekannte Wort aus dem priesterschriftlichen Schöpfungsbericht des Alten Testamentes berücksichtigt, wo Gott spricht: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis (Gen 1, 26)!" Dieser Vers, der nur scheinbar isoliert im Alten Testament steht, hat,

wenn man ihn richtig sieht, die Erfahrung der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte in eine allgemeingültige Form gefaßt. Er macht, wie es für die Darstellung der Bibel selbstverständlich ist, zunächst und vor allem eine Aussage über das Tun Gottes und erst in Verbindung mit diesem Tun Gottes auch eine Aussage über den Menschen. Im Blick auf das Tun Gottes ist aber die Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes hier als die Ermöglichung eines Geschehens zwischen Schöpfer und Geschöpf gemeint, das in der Vollendung der Geschichte zu seinem Ziel gelangt. Nach der Aussage des biblischen Textes muß demnach die Eigentlichkeit des Menschen in seinem Gegenüber zu Gott gesehen werden. In diesem Fall aber ist, wie der Heidelberger Alttestamentler C. Westermann sagt, die Gottesbeziehung nicht etwas zum Menschen Hinzukommendes; der Mensch ist vielmehr so geschaffen, daß sein Menschsein in der Beziehung zu Gott gemeint ist. Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Mensch bei der Gewinnung seines Selbstverständnisses immer wieder gerade im Blick auf Gott die Frage nach seinem Wesen und seiner Bestimmung stellen muß; es ist aber dann auch ebensowenig verwunderlich, daß dieses Fragen des Menschen, solange er in dieser Welt lebt, keine endgültige Antwort erhalten kann.
Nikolaus von Kues hat für seine Person das in der Eigenart des Menschen als Bild Gottes grundgelegte ruhelose Fragen aufgegriffen und in einer Weise reflektiert, die, wie ich glaube, auch den denkenden Menschen von heute fasziniert. Deshalb wünsche und hoffe ich, daß es Ihnen im Verlauf dieses Symposions gelingt, die Lehre des Cusanus über das Bild des Menschen für die Forschung zu erschließen und den Gedankenreichtum seiner Überlegungen für die wissenschaftliche Diskussion fruchtbar zu machen.

Prof. Dr. Arnd Morkel
Präsident der Universität Trier

1. Vor wenigen Jahren veröffentlichten Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler unter dem Titel „Neue Anthropologie" eine Sammlung humanwissenschaftlicher Aufsätze. Die sieben Bände geben einen Eindruck von der Fülle und dem Reichtum der neueren Forschungen, die sich mit dem Menschen befassen. Kein Zweifel: Die modernen Wissenschaften, die Biologie, die Medizin, die Psychologie, die Ethnologie, die Soziologie und andere mehr, haben unsere Kenntnisse über den Menschen in einem Maße erweitert wie nie zuvor. Wissen wir aber deshalb auch schon besser als früher, was der Mensch ist? Gadamer selbst warnt in seiner Einleitung vor einer solchen Schlußfolgerung. Die Humanwissenschaften, so deutet er an, könnten zwar dogmatische Menschenbilder korrigieren, nicht aber selber ein Menschenbild begründen.
Es zeichnet den Menschen aus, daß er nicht bloßes Gattungswesen, sondern stets auch Individuum ist, das „Ich" sagen kann. Die Wissenschaft verfehlt das Individuum; sie will im Individuellen das Gesetzmäßige, das Objektive, das

Sachlich-Unpersönliche entdecken. Wissenschaft ist „die hohe Schule der generalisierenden Abstraktion" (Plessner).
Der Mensch kann sich selbst nicht unbeteiligt gegenüber stehen. Er kann sich nicht zu einem Gegenstand machen, der objektiv und ein für alle Mal definiert werden könnte. Was er von sich weiß, läßt sich von seinen Wünschen, seinen Hoffnungen, seinem Wollen nicht trennen. Der Mensch ist, wie Jaspers einmal schreibt, „grundsätzlich mehr, als er von sich wissen kann", er ist „Freiheit, die sich jeder gegenständlichen Erkenntnis entzieht".
Aber die Freiheit ist nicht das letzte Wort. Ich erfahre, daß ich nicht beliebig über mich selbst verfügen kann. Ich tue, was ich nicht will. Ich will etwas, aber ich tue es nicht. In wessen Hand bin ich? Was ist meine Bestimmung? Worin liegt der Sinn? Fragen dieser Art führen über die Wissenschaft hinaus.
Wer also wissen will, was der Mensch ist, darf die Antwort nicht nur in der Wissenschaft, er muß sie auch in der Dichtung, in den Mythen und Märchen, in der Philosophie und in der Theologie suchen. Sie bewahren ein Wissen vom Menschen, das tiefer reicht, als das der Wissenschaft.
2. Die Wahrheit dieses Wissens läßt sich allerdings nicht objektiv beweisen. Sie überzeugt nur, wo sie gelebt wird.
Für den Christen ist dies vielleicht nirgends so klar ausgedrückt wie im ersten Korintherbrief, 13: „Und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts."
Das klingt einfach. Doch wer kann behaupten, den Sinn dieser Worte ausgeschöpft zu haben?
Die Liebe zu Gott und zum Nächsten ist die Erfüllung und der Inbegriff der christlichen Auffassung vom Menschen. Liebe, das heißt: sich selbst überwinden; sich mehr als dem Mitmenschen zumuten; auf die Schwäche des Anderen nicht mit Härte antworten; in einem Jeden den Nächsten sehen.
Liebe reicht in einen Bereich jenseits von Gut und Böse, jenseits von Recht und Unrecht, jenseits von Freund und Feind. Dort ist auch der Böse, der Gesetzesbrecher, der Feind ein Mensch. Liebe fängt den Menschen dort auf, wo Moral, Recht und Politik ihn verstoßen. Wo Moral, Recht oder Politik das letzte Wort haben, wird die Erde unmenschlich.
Wir scheuen uns heute, von diesen Dingen zu sprechen. Auch die christliche Lehre tut sich damit schwer. Nicht zuletzt deshalb, weil sie, wie jede Lehre, an Worte gebunden ist. Worte haben ihre Geschichte. Im Laufe dieser Geschichte, die fast immer eine Verfallsgeschichte ist, verändern oder verlieren die Worte ihre Bedeutung. Sie verbrauchen sich, werden ungenau, korrumpiert. Hier ist der Theologe in der gleichen Lage wie der Dichter. Von ihm muß er auch lernen, der Sprache zu mißtrauen. Und mit ihm muß er sich bemühen, die Worte so zu gebrauchen, daß sie ihre Glaubwürdigkeit nicht verlieren, "trying to learn the use of words", wie es in einem Gedicht von T. S. Eliot* heißt:

* (East Coker, 1940; übersetzt von Dolf Sternberger.)

". . . and every attempt
is a wholly new start, and a different kind of failure
because one has only learnt to get the better of words
for the thing one has no longer to say, or the way in which
one is no longer disposed to say it. . . ."

„. . . und jeder Versuch
ist ein gänzlich neuer Anfang, und eine andere Art von Fehlschlag,
weil man nur gelernt hat, mit Wörtern fertig zu werden,
um etwas zu sagen, das man nicht mehr zu sagen braucht, oder auf eine Weise,
in der man es nicht mehr sagen möchte. . . ."

3. Was der Mensch ist, zeigt sich für den Christen nicht in der Flucht in die Innerlichkeit. Der Mensch, die Liebe, müssen sich vielmehr in der Welt bewähren. Rechnet unsere Welt damit?
Wir leben in einem Netz politischer, sozialer, wirtschaftlicher, beruflicher und technischer Ordnungen. Sie verlangen von denen, die sie bedienen und aufrecht erhalten, unterschiedliche Qualitäten und Fähigkeiten; die Liebe ist nicht dabei. Selbst unsere sozialen Einrichtungen kommen ohne Nächstenliebe aus. Krankenpflege ist heute zu einem Beruf wie jeder andere geworden, mit Tarifvertrag und Achtstundentag. Und die Welt des Geistes? Nach einem Wort Carl Friedrich von Weizsäckers ist die wissenschaftliche Welt der Neuzeit das Ergebnis des Wagnisses des Menschen, „das Erkenntnis ohne Liebe heißt".
Unsere Welt verwendet den Menschen nur noch als Funktionär. Unbeeindruckt davon ist es die Ehre des Christen, wo immer er tätig ist, sich nicht nur als Funktionär gefordert zu wissen, sondern mit seiner ganzen Person für sein Tun einzustehen. Er zahlt gleichsam in Goldwährung, wo Papiergeld ausreichte. Seine Hoffnung ist, daß etwas von dieser Haltung auf die Welt zurückstrahlt und sie verwandelt.
4. Welches Menschenbild oder welche Menschenbilder liegen unserer Welt zugrunde? Bei aller Verschiedenartigkeit haben sie eines gemeinsam: sie haben keinen festen Umriß. Schon bei Marx verblaßt der Begriff des Menschen zum bloßen Gattungsbegriff. Bei Dilthey heißt es, der Typus Mensch zerschmilzt im Strom der Geschichte. Für Sartre gibt es keine menschliche Natur. Die Systemanalyse definiert den Menschen durch die Funktion, die er in dem jeweiligen System hat. Der Mensch gilt heute weithin als etwas, das sich stets so ummodeln läßt, daß es in jede wünschbare Form paßt. Der französische Strukturalist Foucault gebraucht für diesen Sachverhalt, in Analogie zu Nietzsches Wort vom Tod Gottes, die Formulierung: Der Mensch ist tot.
Für den Christen hat diese Formulierung etwas Folgerichtiges. Für ihn ist der Mensch das Ebenbild Gottes. Vom Menschen läßt sich nur reden, wenn man zugleich auch von Gott redet. Das Gebot der Nächstenliebe gehört deshalb auch mit dem Gebot der Gottesliebe zusammen. Wenn Gott „tot" ist, ist auch der Mensch „tot". Genauer: nicht der Mensch ist tot, sondern eine bestimmte Auffassung vom Menschen, diejenige, die den Menschen aus seinen transzendenten Bindungen gelöst und ihn selbst an die Stelle Gottes gesetzt hat.

Diesen Zusammenhang gilt es zu verstehen, wenn wir vom Bild des Menschen heute sprechen. Wir werden diesen Zusammenhang besser verstehen, wenn wir uns die Geschichte des menschlichen Selbstverständnisses vor Augen führen. In ihr hat auch Nikolaus von Kues seinen Platz. „Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus . . .". Der Satz stammt von Cusanus; er steht in *De coniecturis*, Teil II, Kap. 14.
Meine Damen und Herren, im Namen der Universität Trier heiße ich Sie herzlich willkommen. Ich wünsche Ihrem Symposion einen guten Verlauf.

Albrecht Martin
Landtagspräsident von Rheinland-Pfalz

Ich möchte Sie alle, die Sie zu diesem Symposion zusammengekommen sind, sehr herzlich grüßen. Auch möchte ich allen danken, die diese wissenschaftliche Tagung vorbereitet haben, die sich als Referenten zur Verfügung gestellt haben, die an den Aussprachen sich beteiligen werden, aber auch allen, die sich als schlichte Lernende verstehen, und das sind wohl – für Nicolaus Cusanus ganz gewiß – die eigentlich Wissenden. Gruß und Dank darf ich im Namen des Landtages von Rheinland-Pfalz überbringen; wir betrachten es als eine Ehre, daß diese Tagung Gelehrte aus verschiedenen Ländern Europas hier zusammenführt, um sich mit dem Werk eines großen Sohnes unseres Landes zu befassen. Denn wie das Wirken des Nikolaus von Kues viele Länder umfaßte und er doch diese seine Heimat mit ganzem Herzen liebte, so wissen auch wir, daß wir die Einbindung in das geistige und politische Europa brauchen und dabei die Verwurzelung in Heimat und Vaterland nicht aufgeben müssen, ja nicht aufgeben dürfen.
Zeiten des Überganges – aber welche Epoche enthält nicht Elemente des Überganges – sind für den Zeitgenossen von Unrecht und Unsicherheit geprägt, für den Historiker aber von besonderer Faszination. Vielleicht entdecken wir die Bedeutung des 15. Jahrhunderts heute, weil unsere Zeit im besonderen eine Zeit des Überganges, vielleicht sogar des Umbruches ist. Ich halte es für äußerst wichtig, daß wir uns mit diesem 15. Jahrhundert beschäftigen, nicht weil wir Leitlinien für unser eigenes Verhalten dabei gewinnen könnten, sondern weil wir dabei Fragen zu stellen lernen, die wir an unsere Gegenwart zu richten haben.
Warum ist die Union mit den Griechen gescheitert? Offenbar genügte die Bedrohung durch die türkische Macht damals so wenig wie die Gefährdung durch sowjetische Divisionen heute, um ökumenische Gemeinschaft zu begründen.
Warum blieben die Werke des bedeutendsten Theologen seiner Zeit weitgehend unbekannt und wirkungslos? War die Infragestellung des imponierenden mittelalterlichen Denksystems durch Cusanus zu radikal, nicht radikal genug, oder konnte seine Zeit noch nicht sehen, was wir in Kenntnis des gewaltigen

Bruches des 16. Jahrhunderts zu sehen vermögen, daß sich mit ihm eine neue Weltlichkeit, aber auch eine neue viel unmittelbarer gebundene Geistlichkeit ankündigte? Warum wurde er, der sich geistig in immer stärkerem Gegensatz zum traditionellen Denken seiner Zeit fand, politisch immer konservativer?
Mir persönlich ist am wichtigsten, daß im Grund der Kueser so neue Wege des Denkens einschlagen konnte, weil es ihm unerträglich war, Gott begreifen zu wollen. Merkwürdig: die Emanzipation des Denkens erfolgt bei ihm – und wohl auch in der Reformation – durch die Erkenntnis der Grenzen des Denkens. Die Fragen an manche emanzipatorische Bewegung unserer Tage braucht man wohl nicht mehr zu formulieren.
Von dem Ringen um den Gottesbegriff wird wohl auch das Menschenbild des Cusanus bestimmt gewesen sein, so wie jeder, der nach Gott fragt, immer auch nach dem Menschen fragt. Welches ist unser Menschenbild? Zeigt uns die Frage nach den sozio-ökonomischen Bedingungen, die Bemühung der Psychoanalyse den Menschen? Oder wird auch unsere Zeit begreifen, daß sie nur dann wird menschlich sein können, wenn sie ihr Menschenbild bestimmt sein läßt von der Verheißung dessen, der zugesichert hat: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein!"? (Jes. 4, 1). Jedenfalls ist jedes Fragen nach dem Bild vom Menschen von höchster Aktualität, und darum ist auch dieses Symposion der Gegenwart zugewandt. Ich wünsche der Arbeit dieser Tagung um unserer Gegenwart willen viel Erfolg!

EINFÜHRUNG IN DIE THEMATIK

Von Rudolf Haubst, Mainz

Für die freundliche Aufnahme und Begrüßung, die nun auch dieses zweite Cusanus-Symposion hier in Trier erfahren hat und erfährt, drängt es mich, Ihnen, Magnifizenz Haag und Ihnen, Herr Präsident Morkel, als den Repräsentanten der Trierer Theologischen Fakultät und der Universität Trier im Namen der Veranstalter und aller, die heute hier und ab morgen im neuen Gebäude der Universität an dieser Cusanus-Tagung teilnehmen, verbindlich und aufrichtig zu danken. Ihnen, Herr Landtagspräsident Martin, wissen wir dafür, daß Sie als Repräsentant der Bürgerschaft von Rheinland-Pfalz die Schirmherrschaft übernommen haben, besonderen Dank.

Die hohe Aktualität des Rahmenthemas oder Leitthemas „Das Menschenbild des Nikolaus von Kues", meine sehr verehrten Damen und Herren, wurde schon in den Begrüßungsworten in mehrfacher Hinsicht angezielt. Sie wird auch durch Ihr Interesse bestätigt. Sowohl für die Wahl dieses Leitthemas wie vor allem für dessen Aufgliederung in die sieben Hauptreferate scheint mir gleichwohl aus der Sicht der heutigen Cusanus-Forschung und -Interpretation eine kurze, skizzenhafte Einführung und Motivierung angebracht und für das Gesamt-Verständnis von Nutzen zu sein.

„Interpretieren", das heißt hier *zugleich:* die grundlegenden Aussagen des NvK aus seinem Schrifttum eruieren *und* deren Konzept aus der Perspektive der heute konkurrierenden Anthropologien in den Blick bringen.

1. Als erstes stellt sich dabei *die Frage:* Wo und in welcher Form ist in den Werken und in den Predigten des NvK – deren Thematik sich doch vor allem: auf Gott als den Urgrund von allem, auf das Universum als den Inbegriff alles Geschaffenen sowie auf Christus und auf die Kirche in der Welt richtet –, wo und wie ist damit zugleich (oder näherhin) auch *der Mensch* thematisch geworden und sein „Menschenbild" mit zum Ausdruck gekommen?

Nun, mehr oder minder scherzhaft läßt sich darauf so antworten, daß Nikolaus schon als Student zu Padua sowohl bei der Mitschrift von kanonistischen Vorlesungen wie z. B. bei der Abschrift eines astronomischen Traktates und sodann auch noch im Jahre 1428 bei der Sammlung von philosophisch-theologischen Exzerpten aus Raimund Lull mancherlei menschliche Gesichter am Rande skizziert hat. Morgen mittag können wir diese in Lichtbildern sehen[1]. Ein Blick für die menschliche Individualität zeigt sich schon da.

[1] Die Lichtbilder, die von den Herren W. Krämer und M. Bodewig kommentiert wurden, beeindruckten die Teilnehmer so sehr, daß (nach weiteren Abklärungen) deren Veröffentlichung wünschenswert ist.

In seinem riesigen *Predigtwerk* bringt Nikolaus ungefähr alles mit zur Sprache, was im Alten und Neuen Testament zur Heils- und Unheilsgeschichte der Menschheit gesagt wird. Auf deren Erlösungs- und Heilsbedürftigkeit, auf die Verwiesenheit des Menschen auf Gott, auf seine Vollendung in und durch Christus sowie auf die in der Gnade Christi realisierbaren Tugenden des aktiven und des beschaulichen Lebens legt er als Prediger besondere Akzente.

Auf die „systematische" Frage „Was ist der Mensch?" geht Cusanus jedoch als Prediger bezeichnenderweise nie mit der philosophischen Intention ein, das Wesen des Menschen begrifflich so festzuschreiben, so zu fixieren, als ob man schon a priori genau wissen könne, wo die Grenzen des Menschenwesens liegen und worin dessen Vollendung[2].

Auch in seiner spekulativen Programmschrift *De docta ignorantia* ließ Nikolaus das Menschenbild im Vergleich zur Thematik der Einheit und näherhin Dreieinheit Gottes sowie zur Metaphysik des Universums noch relativ unentfaltet im Hintergrund. Beim Entwurf seiner Christologie, dort im III. Buch, entwickelt er jedoch immerhin schon von seiner Konzeption der dynamischen Stufung im Universum her die Leitgedanken: daß die Sinnvollendung des Universums nur im Menschen, die Vollendung des Menschen aber nur in Gott möglich ist, und daß so die Vollendung der Gesamtmenschheit und der Gesamtschöpfung die hypostatische oder personale Einung von Gott und Mensch in einem durch diese Einung aufs höchste vollendeten Menschen zur Voraussetzung hat[3].

Das Werk *De coniecturis* urgiert sodann auch die „hohe Gottähnlichkeit" des „menschlichen Geistes", der *mens humana*, die darin besteht, daß auch schon deren natürliche Fähigkeiten, gerade auch beim Entwurf konjunkturaler Weltmodelle, an der schöpferischen Fruchtbarkeit Gottes „partizipieren"[4]. Vor allem im Buch *De mente* wird diese Leitidee weiter entfaltet.

In *De coniecturis* sowie dann in *De quaerendo Deum* verbindet Nikolaus mit dieser das von Proklos übernommene Schema der „vier Einheiten": der absoluten Einheit, die Gott ist, der intellektualen im menschlichen Geist sowie

---

[2] In *Sermo* XXX (v. 25. März 1444) N. 8, Z. 1 und in *Sermo* XXXVI (von Ostern 1444; beide Sermones demnächst in h XVII, fasc. 1) N. 2, Z. 12 stellt NvK freilich die Frage: „Quid est homo?" Doch in *Sermo* XXX antwortet er darauf „heilsgeschichtlich" und mit dem Kosmosbezug: Est »sexta dies« seu microcosmos. In *Sermo* XXXVI antwortet er zwar kurz mit dem Stichwort «unio animae et corporis», jedoch um sogleich näher darauf einzugehen, wie die Menschheit Christi auch bei seinem Tod „der Gottheit in der einen Person geeint" blieb, und (N. 4, Z. 3 f.) wie durch Christus „unsere Natur zur Unsterblichkeit aufgebrochen (profecta) ist". – Heutzutage formuliert W. PANNENBERG, *Das christologische Fundament christlicher Anthropologie:* Concilium 9 (1973) 433 genau entsprechend: Erst in Jesus ist die „vollständige Realisierung der menschlichen Natur entsprechend der griechischen Wesensbestimmung des Menschen" erfolgt.

[3] *Doct. ign.* III, Kap. 3–4; vgl. R. HAUBST, *Die Christologie des NvK* (Freiburg 1956) 138–233.

[4] *De coni.* I,1 (h III, N. 5, Z. 3–8).

der rationalen und der sich auch noch in den Sinnesfähigkeiten der menschlichen Geist*seele* bekundeten[5]. Dieses Schema baut er dazu aus, um die phänomenologische Verschiedenheit der menschlichen Erkenntnisstufen – von der besonderen Gottverwandtheit des intellektualen Schauvermögens bis zur Weltzugewandtheit der Sinne, zwischen denen das *phantasma* sowie die Tätigkeiten und Gebilde der *ratio* vermitteln – allseits abzugrenzen und zu präzisieren[6]. Im II. Buche *De coniecturis* ist es ihm aber nicht minder auch um die empirische *Einheit*, die zwischen diesen verschiedenen Stufen im menschlichen Seelenleben waltet[7], sowie um die ontische und vitale Leib-Seele-Einheit des Menschen[8] zu tun. Das uns sicher noch öfter begegnende 14. Kapitel dieses Buches ist auch formell „*De homine*" überschrieben. Dort findet vor allem das Zugleich, die bipolare Dimension von Gott- und Weltbezogenheit, die beide in der menschlichen Existenz angelegt sind, seinen prägnanten Ausdruck in den Formulierungen: Der Mensch ist „ein menschlicher Gott *(humanus deus)*" *und* der „Mikrokosmos (die Welt im kleinen) oder die menschliche Welt *(humanus mundus)*"[9]. In den drei großen letzten Kapiteln wenden sich die cusanischen „Konjekturen" näherhin der „Konkordanz und Verschiedenheit" im Menschengeschlecht, der Eigenart der „menschlichen Seele" und, religiös-ethisch zusammenfassend, der dem Menschen aufgegebenen „Selbsterkenntnis"zu.

2. Nach diesem ersten Einblick in die Eigenart der cusanischen Anthropologie darf ich vielleicht auch schon sagen: Die Themen der *sieben Hauptreferate* dieses Symposions ergänzen einander zu einem Ganzen, das den Grundzügen der cusanischen Anthropologie angepaßt ist, und in dem zugleich die Hauptakzente im Menschenbild des NvK besonders hervortreten. Die Einzelthemen der sieben Referate werden jeweils im Blick auf das gesamte Cusanus-Schrifttum „*geschichtlich*" – d. h. hier in erster Linie: von dessen Quellen her, im Rahmen der gesamten Geistesgeschichte und unter Berücksichtigung der bei Cusanus selbst konstatierbaren Gedanken-Entwicklung – untersucht und dargeboten werden.

Dieses geschichtliche Verstehen erfordert freilich auch, daß ein jeder von je seiner heutigen Selbsterfahrung als Mensch unter Menschen ausgeht. Die Frage nach der bleibenden (oder wieder neuen) *Aktualität* wird uns vollends, vor allem bei der *Diskussion* der einzelnen Themen, auch vor die Aufgabe stellen, die cusanische Grundkonzeption und seine anthropologischen Denkschemata mit der heutigen Anthropologie, oder richtiger: mit den z. T. sehr weit divergierenden *Anthropologien von heute* zu vergleichen.

---

[5] Näheres: MFCG 1 (1961) 34–51.
[6] *De coni.* I, 2–13.
[7] Ebd. II, 1–9.
[8] Ebd. 10–16.
[9] Ebd. II,14 (h III, N. 143).

3. Mit den Ergebnissen und Methoden der modernen wissenschaftlichen Anthropologien, den sogenannten *Humanwissenschaften*[10], kann und will NvK natürlich noch nicht konkurrieren. Erst im letzten Jahrhundert haben sich diese ja auch in biologischer, psychologischer und soziologischer Richtung so sehr differenziert und auseinanderentwickelt, daß darüber weithin die grundlegende Einheit des philosophischen Menschenbildes aufgelöst scheint, und daß erst recht die theologische Einbeziehung der alt- und neutestamentlichen Offenbarung durchweg völlig entfällt. NvK hat seine philosophische Konzeption von der einzigartigen personalen und mikrokosmischen Einheit des Menschenwesens um so stärker von der tieferen Selbsterfahrung des Geistes und des ganzen Menschen her entwickelt und damit auch die Offenbarungswahrheit von der Vollendung des Menschen in und durch Christus in innerem Einklang gesehen.
Bei den folgenden Referaten und Diskussionen ermuntert das dazu, uns auch nach dem umzusehen, was Cusanus als Philosoph zur Überwindung der Verkürzungen und Verflachungen des Menschenbildes in der heutigen positivistisch-analytischen Philosophie, im Biologismus und Psychologismus[11] sowie neuestens im Strukturalismus beitragen kann, die bis zur totalen Auflösung gehen. Vor allem aber wollen wir auf das achten, was er selbst zur Integrierung und Neubegründung einer umfassenden ontologischen Anthropologie nach wie vor an Perspektiven und Anregungen bietet.
Dies um so mehr, als ja auch die *cusanische Christologie* sich manuduktorisch vom Selbstverständnis des Menschen her aufbaut, und zwar von solchen Erfahrungen und Reflexionen her, die die Vollendung des Menschen beinhalten. Damit hat NvK nämlich schon vor einem halben Jahrtausend das vorweggenommen, was heute so viele Theologen als „Christologie von unten" postulieren. Bei ihm können wir aber auch schon aus philosophischer Sicht von einem „christologischen Impuls" in seinem Menschenbild sprechen, und zugleich von einem „christlichen Humanismus".
Mit dem Ausblick darauf schließt das Programm dieses Symposions.
Ich danke jetzt schon den sieben Hauptreferenten. Herzlich danke ich auch all denen, die weitere Beiträge in dem *erweiterten Themenkreis* „Das Menschenbild des NvK und der christliche Humanismus" vorgeschlagen und sogar schon ausgearbeitet haben, besonders für ihr Einverständnis damit, daß wir uns bei diesem Symposion zunächst auf den Grundstock der sieben Referate beschränken. Mehr könnte ja wohl auch kaum jemand in so kurzer Zeit verkraften. Und das Parallelangebot von mehreren Referaten fördert nur die Zersplitterung. Im Druck werden jedoch auch die weiteren Beiträge mit-

[10] Vgl. Max Müller, *Philos. Anthropologie* (Freiburg–München 1974) 11–20; 342–350.
[11] Näheres: H. Altner, *Beiträge der Biologie zur Beschreibung des Menschen und seiner Entfaltungsmöglichkeiten:* W. Kasper (Hrsg.), Unser Wissen vom Menschen (Düsseldorf 1977) 9–28; A. Görres, *Kennt die Psychologie den Menschen, ebd.* 29–51. Zum Strukturalismus s. u. (unter 4). – W. Kasper, a.a.O. 96: „Es ist gerade die Fülle dieses Einzelwissens, das den Menschen ... verwirrt und verunsichert, wenn er keine Antwort erhält auf den Sinn seines Menschseins."

erscheinen[12]. Teilweise wird deren Inhalt wohl auch jetzt schon in der Diskussion fruchtbar werden können.

4. Der Sinn und die Wertung, die wir hier mit dem vielwendigen Wort „*Humanismus*" verbinden, sei noch ein wenig verdeutlicht. Die Verdienste des NvK um die Aufstöberung von Handschriften mit Literatur aus der griechischen und lateinischen Antike berühren wir hier nur indirekt oder am Rande. Denn zentral geht es ihm um die Würde des Menschen und vor allem um das, was dessen geistig-personales Leben zur Entfaltung bringt und vollendet. Im Gedanken an die Einheit der Menschheit, die sich in der Vielheit der Völker geschichtlich konkretisiert, sowie angesichts des sozialen Aufeinander-Angewiesenseins aller Menschen, war Nikolaus sich indes mitbewußt, daß das „Zu-sich-selbst-Kommen (je)des (einzelnen) Subjekts Teilhabe an der Bildung der Gesamtmenschheit"[13] ist. Und das machte ihn auch offen dafür, daß das zu seiner Zeit neu auflebende Gedankengut aus dem heidnischen und christlichen Altertum zu einem genuin-menschlichen Selbstverständnis integrierend beitragen könne. Ja, *die Menschen ergänzen einander;* auch ihr Denken und die „Riten" ihrer Religionen: Auch dies muß bei Cusanus ein tiefangelegter Grundgedanke und Impuls gewesen sein. Es erklärt unter anderem die *dialogische* Gestalt mancher seiner Werke. Auch darin war er ein „christlicher Platoniker".

In der Politik seiner Zeit qualifizierte ihn seine ausgleichende Gesprächsbereitschaft zum Friedensvermittler. Vom Sinn für die Komplementarität aller Menschen und Völker ist zumal auch der cusanische *Ökumenismus* getragen und geprägt. Den Dialog *De pace fidei* verfaßte Nikolaus ja in der Hoffnung, daß das Glaubensgespräch zwischen repräsentativen „Weisen" der verschiedensten Völker unter der Inspiration des göttlichen Logos – der zunächst Paulus, dann Petrus sozusagen als Moderatoren in Dienst nimmt – auch schon für die irdische Menschheitsgeschichte im „Frieden im Glauben" Sinn und Ziel habe[14].

Den „*Humanismus ohne Gott*", der seit Proudhon (seit dem Jahre 1852) bis zum Marxismus unserer Zeit das Christentum um des Menschen willen bekämpft[15], fürchtete Cusanus dagegen – dies zeigen manche seiner Texte klar – als eine tragische Verkümmerung des Menschen und als dessen Selbstpervertierung ins Brutale. Nicht minder steht er, obwohl er sich selbst zahlreicher Modelle bedient, um die Eigenart des Menschen und seine sinnerfüllende

---

[12] Auf die Initiative von Freunden, Mitarbeitern und Schülern hin ist daraus die stattliche „Festschrift", die Bd. 13 darstellt, unter dem weiteren Titel *Das Menschenbild des NvK und der christliche Humanismus* geworden.

[13] So Hugo Rahner, Humanismus: LThK² V, 530.

[14] In zwölf (noch ungedruckten) Vorlesungen, die ich Febr. 1979 vor dem Studienkurs an der Dormition Abbey zu Jerusalem hielt, war die ökumenische „Vielheit in der Einheit" und „Einheit in der Vielheit" im Konzept von *De pace fidei* das dominierende Thema.

[15] Vgl. J. M. Domenack, *Die Gegnerschaft gegen die Humanismen in unserer zeitgenössischen Kultur:* Concilium 9 (1973) 383–390, bes. 385 b.

Funktion im Universum konjektural zu umschreiben, auch zu der im heutigen Strukturalismus liegenden *antihumanistischen* und antihumanen Tendenz und Mode, die Individualität, die Freiheit und Personalität mitsamt der interpersonalen Kommunikation in bloße Gesetzmäßigkeiten zu verflüchtigen[16], in konträrem Gegensatz.

Die umfassende Grundperspektive seines *christlichen Humanismus* ist ja doch die: die Vollendung der Welt hängt am personalen Menschen, die Vollendung des Menschen aber, aller Menschen und ihrer Gemeinschaft, an Gott und an Jesus Christus als dem Mittler. – M. D. u. H., der programmgemäße Gedankenaufbau dieser Tagung beginnt nun mit einem Referat über *das* Thema, in dem NvK wohl am meisten mit seiner Vorgeschichte übereinstimmt: „Das Leib-Seele-Verhältnis in der Sicht des NvK." Das nächstfolgende Referat morgen früh wird das in diesem Eröffnungsvortrag Grundgelegte bei der Untersuchung der polaren Spannung und der Einheit im menschlichen Erkenntnisleben voraussichtlich „phänomenologisch" weiterführen und verdeutlichen.

Das macht es möglich und ratsam, diese beiden ersten Themen morgen gemeinsam zu diskutieren.

[16] Vgl. L. Marin, *Die Auflösung des Menschen in den Humanwissenschaften* (nach dem Modell der Linguistik): Concilium 9 (1973) 390–397; J.-M. Domenack, ebd. S. 384 f. und 388 f.

DIE DISKUSSION (in Auszügen)
zu den Referaten des Symposions zu Trier (6.–8. Oktober 1977)
DAS MENSCHENBILD DES NIKOLAUS VON KUES

Zu: GIOVANNI SANTINELLO, Padova (MFCG 13 [1978] 3–22) „Das Leib-Seele-Verhältnis in der Sicht des NvK“ und KLAUS KREMER, Trier (MFCG 13 [1978] 23–57) „Apriorismus – Assimilation – Abstraktion im Vollzug des menschlichen Erkennens nach Cusanus“

(Gesprächsleitung: R. Haubst)

BORMANN: Herr Santinello, Sie sprachen gestern abend über eine Stelle aus *De coniecturis;* es handelte sich um N. 140 der kritischen Ausgabe[1]. Ich vermute, daß ich das, was Sie dazu sagten, falsch verstanden habe. Meinten Sie eine Identität der „corporales partes“, der „anima nobilis“ und der „spiritualiores corporis naturae“? Winfried Happ[2] übersetzt die Stelle wie folgt:

„Du erkennst mutmaßend stufenweise die unedleren, dann die stetig veränderlichen, doch schon festeren und geformteren, schließlich die ganz edlen Körperteile. Anschließend begreifst du in einem gleichen Aufstieg die mehr geistigen Naturen des Körpers, denen Wahrnehmungsvermögen beigemischt ist; . . .“

SANTINELLO: Um Ihre Frage zu beantworten, ist es nötig, durch ein Schema die Einteilung des Stoffes im ganzen Numerus *De coniecturis* 140 klarzumachen. Dabei weiche ich von Ihrem Schema (MFCG 13 [1978] 88–90) ab[3]. Nach meinem Schema ist dies der gedankliche Aufbau (die folgenden Texte werden in vereinfachter Satzkonstruktion wiedergegeben):

Einleitung: (Z. 3–5)	Homo ex unitate lucis . . . atque alteritate tenebrae (Das hat NvK an der Figura P illustriert).
Abschnitt A: (Z. 5–12)	Intueberis tres ipsius (Die krit. Edition erklärt im Apparat scil. hominis) regiones. Das wird nach der Figura U⟨niversi⟩ entfaltet: infimam ter triniter distinctam: ignobiliores corporales partes – mediam ter triniter distinctam: spiritualiores corporis naturas, quibus sensitiva virtus immixta est – supremam ter triniter distinctam: novenas nobilis animae distinctiones.
Abschnitt B: (Z. 12–17)	Novem corporales vides differentias, quae vegetatione contententur – novem mixtas, ubi virtus viget sensitiva – novem nobiliores differentias, ubi corporalis umbra in *discretivum* absorbetur spiritum (das betrifft die *ratio*).
Conclusio: (Z. 17–20)	Corporalis natura . . . in sensitivam pergit Sensitiva in discretivam nobilitatur.

[1] *De coni.* II, 14 (h III, N. 140, Z. 5–20); in Referat Santinello: MFCG 13 (1978) 18, 2. Abschnitt.
[2] *Nikolaus von Kues, Mutmaßungen.* Übersetzt und mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Josef Koch und Winfried Happ: Philos. Bibl. Bd. 268 (Meiner/Hamburg 1971) 167.
[3] Dies und die folgende Disposition hat Herr Santinello für den Druck nachträglich beigefügt.

In Abschnitt B führt NvK angesichts von Figura U dieselbe Einteilung wie die unter A weiter. Es ist bemerkenswert, daß vom Intellekt (vom Geist selbst) im ganzen N. 140 nicht gesprochen wird. Es ist, als ob der Intellekt der menschlichen Natur nicht gehöre; als ob er *von außen* komme.

Diese Gliederung vor Augen, habe ich in meinem Referat gestern abend versucht, die Bedeutung der Einteilung der menschlichen Natur im N. 140 zu erhellen. Ich habe gesagt (MFCG 13 [1978] 18), daß Cusanus hier den Menschen analysiert; er spricht von Körperteilen; die drei genannten Stufen (Abschnitte) sind jedoch keine Körperteile, sondern realiter „Seelenteile". Doch warum spricht er von Körperteilen, wo es in der Tat Seelenteile sind? Weil er hier die menschliche Einheit betonen will; den Unterschied zwischen Seele und Körper gibt es; doch es ist gleichgültig, ob man von Seelenteilen oder von Körperteilen spricht. Die Identität ist hier eine Identität für den Intellekt; es ist eine Identität als Koinzidenz, als In-eins-Fall von Seele und Leib. Diese Identität ist für unsere Vernunft *(ratio)* etwas Unsagbares. Die Vernunft bewegt sich zwischen dem Unterschiedenen; sie nennt Seelen oder Körper als Sachen, die untereinander verschieden sind. Doch wir müssen die Einheit des Menschen denken. Diese Einheit des Menschen wird durch den Intellekt gedacht, das ist eine Intuition, eine rational unsagbare Intuition, da die Vernunft den Menschen durch die Begriffe von Seele und Körper zergliedert.
HAUBST: Hier hatte ich auch vermutet, daß Sie es so meinten; nämlich keine Identität von Leib und Seele unter sich, sondern deren Identität im lebendigen Menschen, der als das *mirabile Dei opificium* beide umgreift und dessen Lebensbewegungen zwischen beiden kreisen. Der Mensch kann sich selbst nicht rational verstehen, weil seine Einheit ein Wunder ist. Über den Begriff *coincidere*, den Sie hier herangezogen, unterhielten wir uns übrigens schon auf dem letzten Symposion[4]. Ich fragte damals: Wenn Sie auf dem Bahnhof von Mailand stehen und Sie hören „coincidenza", denken Sie dann dabei an den Ineinsfall von allem in Gottes absoluter Einfachheit? Es heißt Anschluß. Das bedeutet hier: Es gibt keine Kluft zwischen Leib und Seele, sondern beim lebendigen Menschen sind sie in innigster Wechselwirkung und Gemeinschaft: der Leib in der Seele, die Seele im Leib. Diese aus dem italienischen Sprachgebrauch abgeleitete Sinngebung von *coincidere* ist mit der absoluten *coincidentia oppositorum in Deo* nicht zu verwechseln.
SANTINELLO: Sie haben recht; ich bin mit Ihnen einverstanden: wir sollten diesen Unterschied machen in der Bedeutung des Wortes Koinzidenz: *coincidere* als In-eins-Fall und *coincidere* nur als Berührung des Extremen[5].
ST. SCHNEIDER: Die Tatsache, daß der Mensch „ich" sagen kann, bezeugt das Wunder der Individualität, und Cusanus begründet die Individualität

[4] Vgl. MFCG 11 (1975) 81.
[5] Diesen Unterschied – als eine scharfsinnige Überlegung von R. Haubst – habe ich auch im Referat betont (MFCG 13 [1978] 18, Anm. 52), wo es ein Beispiel des „In-eins-Fall" gibt; und ebd. Anm. 53, wo die coincidentia nur einfache „Berührung" bedeutet.

damit, daß der subsistente Geist in der Andersheit der Materie inkorporiert ist. Sie haben darauf hingewiesen, daß dies ein großartiger Ansatz für die Christologie ist. Das finde ich faszinierend. Meine Frage ist nur: Wie kann ich in der Auseinandersetzung mit einem Positivisten eine gemeinsame Ausgangsbasis gewinnen für den Ansatz des selbstsubsistenten Geistes, der in die Andersheit der Materie hinein inkorporiert ist? Wie finde ich da eine Ausgangsbasis für Auseinandersetzungen?

SANTINELLO: Eine Diskussion mit einem Positivisten ist vielleicht sehr schwer, weil der Positivist nur mit der Vernunft *(ratio)* denkt und keinen Intellekt anerkennt. Es gibt keine gemeinsame Ausgangsbasis für den Ansatz des selbstsubsistenten Geistes (wie Sie sagen) und der menschlichen Einheit (füge ich hinzu), wenn man nicht zwischen wissenschaftlicher Analysis *(ratio)* und metaphysischer Erkenntnis *(intellectus)* unterscheidet. Der Positivist nimmt nur die wissenschaftliche Erkenntnis an und betrachtet die metaphysische Einsicht als sinnlos. Metaphysik erscheint in der Tat sinnlos, wenn man sie nur im Rahmen der *ratio* betrachtet; die *ratio* kann keine Metaphysik begründen. Ist eine andere, eine intellektuelle Grundlegung der Metaphysik möglich? Um dieses Problem geht es hier. Mit Cusanus ist es so zu formulieren: Ist über die diskursive Erkenntnis der *ratio* hinaus eine intellektuelle Anschauung möglich?

VELTHOVEN: Sie haben auf eine wichtige Stelle in *De coniecturis* hingewiesen, auf den Aufstieg und den Überstieg der Seele im Körper; aber die Frage ist: Wie ist es möglich, daß NvK nach *De coniecturis* in *De mente*, wo er diese Frage wieder aufgenommen hat, auf diese Lösung nicht zurückgreift? Dieser Gedanke in *De coniecturis* bietet ja eine Lösung dieses Problems.

SANTINELLO: In *De mente* gibt es nicht mehr die Lösung von *De coniecturis*, sagen Sie. Und warum nicht?, fragen Sie. Wir sollten das Nikolaus selbst fragen. Das als Scherz. Aber ich glaube, daß im Grunde auch in *De mente* die Lösung von *De coniecturis* vorliegt. Nur wollte er dort eine Auseinandersetzung mit den Peripatetikern. *De mente* wurde ja 1450 geschrieben und in diesen Jahren gab es in Italien heftige Diskussionen zwischen den Platonikern und Aristotelikern. In dieser geistigen Situation wollte Nikolaus in *De mente* gegen die Peripatetiker Stellung nehmen; mit den Platonikern war er einverstanden. So griff er die Sprache der Platoniker und der Aristoteliker und die Probleme jener Tradition auf. Das Problem, die Lösung von *De coniecturis*, ließ er im Hintergrund. Aber ich glaube, daß diese Lösung im ganzen Denken des Nikolaus immer lebendig blieb.

KREMER: Herr Velthoven, das Abstiegs- und Aufstiegsschema ist in *De mente* in Kap. 14 noch da. Es wird nur nicht mehr vorne an zentraler Stelle entwickelt, aber jetzt festgelegt auf den Namen Aristoteles, der mit der *ratio* beginnt und den *ascensus* in der *intellectibilitas* beenden läßt, und auf Platon, der mit der *intellectibilitas* beginnt. So, meine ich, ist das Schema noch da. Ich würde also von dort her schon noch eine Verbindung zu *De coniecturis* sehen.

HAUBST: Wir sind damit wohl auch bereits beim Referat von Herrn Kremer.

BEIERWALTES: Ich möchte zunächst fragen, ob die *complicatio mentis*, von der Sie gesprochen haben, die in sich die *auditiones* schafft, auch als eine sachliche Explikation der platonischen Anamnesis-Lehre verstanden werden könnte – trotz aller Vorbehalte des Cusanus gegen diese Sache. Das Zweite: Die Konstitution der *mathematica* ist sicher ein besonders charakteristischer Hinweis auf die Kreativität der *mens*. Deshalb verlangen in diesem Zusammenhang die Termini *exserere, fabricare* etc. besondere Aufmerksamkeit. Damit ist behauptet, daß die mathematischen Begriffe und die Mathematik als solche ein ursprüngliches Produkt der *mens* sind, allerdings in dem Horizont der Geschaffenheit gedacht. Wichtig scheint mir die Hervorhebung dieses Aspektes deshalb zu sein, weil darin deutlich wird, daß Cusanus die Ontologisierung der Mathematik (Sein und Idee = Zahl; Zahl = Sein der Idee), die Platon inaugurierte, wohl endgültig aufgehoben hat. Das Dritte: Der Gedanke der Kreativität und der Spontaneität, den Sie für Cusanus mit Recht sehr stark betont haben, hat allerdings auch einen Anhalt im neuplatonischen Denken. Man muß dabei auf den Versuch des Proklos im Euklid-Kommentar hinweisen, den Begriff der *phantasia* aus einer „passiven Dynamis" im Sinne des Aristoteles in eine aktive umzuformen, die selbst eine formbildende (gestaltende) Bewegung ist. Es geht Proklos dabei um die Konstitution der geometrischen und arithmetischen Begriffe. Die Aktivität der *phantasia* ist in den Begriffen *proballein, proagein, exelittein* etc. („heraussetzen", „hervorbringen", „entfalten") angezeigt – dies in Analogie zu dem cusanischen *exserere* und *procedere* in *De mente*[6] und *De beryllo*[7]. Die Voraussetzung dieses Gedankens bei Proklos ist diese: die *phantasia* ist nicht nur rezeptiv, sondern durch die Wirkung des *nous poietikos* aktive Vermittlung der Begriffe[8]. Der Akt der Abstraktion ist apriorisch begründet. Von daher verstehe ich (auch für Cusanus) nicht ganz den Grund, warum Sie Abstraktion und Apriorismus einander entgegenstellen. Bei Plotin z. B. finden wir einen analogen Gedanken: Abstraktion *(aphairesis)*, ausgehend von der Sinnlichkeit, *und* apriorische Begründung eben dieser *aphairesis* sind als Einheit zu denken. Abstraktion ist eigentlich nur von dieser Begründung her möglich. – Als Letztes noch: Man kann sicher sagen, daß Spontaneität, Kreativität und auch in gewissem Sinne von Cusanus her „Autonomie" Grundzüge neuzeitlichen Denkens sind, und daß Cusanus auf dem Wege zu dieser Konzeption in gewissem Sinne typisch Neuzeitliches antizipiert – freilich immer im Horizont der Geschaffenheit der *mens* durch den göttlichen Intellekt. Allerdings wäre einer rigorosen Vereinnahmung des Cusanus aus neuzeitlichem Denken her immer wieder der Satz, den Sie auch aus der Predigt zitiert haben, ins Gedächtnis zu rufen: *sumus creatores assimilativi.*

---

[6] *De mente* 3 (h V, S. 56, Z. 9).
[7] *De beryllo* 32 (h XI/1, S. 42, Z. 8).
[8] Vgl. Proklos. *In Eucl.* 55,1 ff. (hrsg. von G. Friedlein).

KREMER: Das sind vier Fragen, Herr Kollege Beierwaltes. Ich neige selbst dazu – ich habe mich ja auch bewußt zum 1. Punkt sehr vorsichtig ausgedrückt –, die Distanzierung, die Cusanus vom Apriorischen bei Platon vornimmt, nicht so groß zu sehen, wie sie in seinen eigenen Worten zum Ausdruck kommt. Ich neige also tatsächlich dazu, um Ihren Ausdruck aufzugreifen, bei der *explicatio* der *mens humana*, der in ihr angelegten *complicatio notionalium*, das zu sehen, was Sie als sachliche Explikation der platonischen Anamnesis bezeichnet haben. Ich habe mich deshalb so ausgedrückt: Cusanus scheint das so zu verstehen! Ich würde da also viel eher eine Brücke zwischen ihm und Platon sehen wollen, als er durch seine Formulierung die Möglichkeit gelassen hat. Das Zweite: Da bin ich ganz mit Ihnen einig – ich glaube, das war ja von Ihnen nur gedacht als Verstärkung dessen, was ich gesagt habe –: Die Ontologisierung des Mathematischen wird von ihm abgelehnt. Gerade im Kap. 6 von *De mente*[9] etwa, wo das Mathematische eine große Rolle spielt, stellt er zum Schluß ganz klar fest, daß es kein mathematisches Sein eigener Natur gibt zwischen dem göttlichen Geist und dem sinnenhaften Sein. Da gehe ich also ganz mit Ihnen einig. – Das Dritte: Sie weisen dankenswerterweise auf den Neuplatonismus hin, hier auf Proklos. Sie sind der Fachmann für Proklos hier unter uns. Was meinem Referat natürlich fehlt, ist eine ideengeschichtliche Untermauerung. Ich muß einfach dazu sagen: Ich bin Neuling hier; ich werde ja erdrückt von einer Reihe von Leuten, die 10 oder 20 und 30 Jahre in der Cusanus-Forschung stehen. Ich muß mich einfach einmal mit dem Gedankenmaterial des Cusanus einigermaßen vertraut machen. Aber was Sie hier bringen, der Charakter der *psyché* oder des *noûs* als πλήρωμα εἰδῶν belegt genau diese Sache[10]. „Abstraktion" – ja; wenn Sie damit einverstanden sind, wollen wir warten, bis Herr Bormann sich meldet. – Zum letzten: Ich habe ganz bewußt darauf verzichtet, auf die Weiterwirkung des Cusanus oder auf seine Neuansätze hinsichtlich des modernen Denkens hinzuweisen. Es ist gar keine Frage, daß das bei ihm vorhanden ist. Ich habe es in meinem Referat absichtlich weggelassen, weil ich mich einfach zunächst einmal mit dem Erkenntnisbegriff bei ihm selbst vertraut machen wollte.

BORMANN: Zur Abstraktionslehre sei noch ergänzend auf folgende Stellen hingewiesen: *De filiatione Dei* N. 54 und *De possest* N. 43.

An der zuletzt genannten Stelle sagt Cusanus: „Oportet enim omnem intelligentem phantasmata speculari". Das heißt: Hier wird eine Abstraktionslehre geboten. In diesem Zusammenhang ist auch *De beryllo* N. 54 zu nennen; außerdem zitiere ich aus einer *Predigt* des Jahres 1456 *Michael et angeli eius*[11]: „Nam intelligentia separat intelligibiles formas et abstrahit a materia, ut in se faciat intellectas, sicut in nostro intellectu experimur". („Die Intelligenz trennt die intelligiblen Formen und abstrahiert sie von der Materie, damit sie sie in sich als verstandene herstellt, so wie wir das in unserem Intellekt erfahren".)

---

[9] *De mente* 6 (h V, S. 72, Z. 17–19).

[10] *De poss.* N. 43; vgl. hierzu ARIST. *De an.* 431 a 16 f.; *De mem. et rem.* 449 b 31.

[11] *Sermo* 243 nach der Zählung von Koch: p II 1, 146^{v}.

Das möge genügen; mehr will ich bezüglich einzelner Stellen zur Abstraktionslehre nicht vorbringen. Es sei aber noch etwas zur Kreativität der menschlichen *mens* gesagt. Ergänzend zu dem, was Herr Kollege Beierwaltes vorhin geltend machte, weise ich hin auf die *Elementatio theologica* des Proklos, propositio 174.
Dort heißt es: Πᾶς νοῦς τῷ νοεῖν ὑφίστησι τὰ μετ' αὐτόν, καὶ ἡ ποίησις ἐν τῷ νοεῖν, καὶ ἡ νόησις ἐν τῷ ποιεῖν.
„Jeder Nous bringt durch das Denken das, was nach ihm ist, hervor; und sein Wirken liegt in dem Denken, und sein Denken liegt in dem Wirken".
Wir wissen, daß der Einfluß der *Elementatio theologica* auf Cusanus schon sehr früh anzusetzen ist. Ähnliche Äußerungen, wie die soeben zitierte, finden sich im Parmenides-Kommentar des Proklos. Seit längerem ist bekannt, daß Cusanus seit 1456 in stärkerem Maße als früher durch den Parmenides-Kommentar beeinflußt wurde. Daß Cusanus diesen Kommentar mehrfach durchgearbeitet hat, ergibt sich aus der Beschaffenheit der Randbemerkungen[12]. Meine Frage, auf die vielleicht einer der Anwesenden antworten kann, lautet: Wann ist mit dem ersten Durchgang des Cusanus durch den Parmenides-Kommentar in Cod. Cus. 186 zu rechnen?
KREMER: Zur Abstraktion: Darf ich die Frage von Herrn Beierwaltes miteinbeziehen? Ich bin schon der Ansicht, daß Abstraktion und Apriorismus bei Cusanus zwei sich ausschließende Erkenntnisvorgänge sind. Ich bin der Ansicht, um das noch vorwegzunehmen, daß es vielleicht eine Abstraktion im Bereich des Verstandes, der *ratio*, gibt; und darauf bin ich deshalb gestoßen, weil an einigen Stellen, wo man Abstraktion annehmen könnte[13], von *ratio* gesprochen wird. Und dann passen folgende Dinge zusammen: 1. daß das *phantasma* durchgängig der *ratio*, nicht dem *intellectus* zugewiesen wird; 2. der Grundsatz aus *De mente:* „Nichts ist im Verstand, was nicht vorher im Sinn war"[14], und 3. die betonte These: Gegenstandsbereich des Verstandes, der *ratio* also, seien die *res sensibiles*. Daher meine ich – ich bin mir zwar nicht hundertprozentig sicher –, an den paar Stellen, die ich angegeben habe, könne man noch von einer Abstraktion sprechen. Aber ein *abstrahere* auch der Vernunft aus einem *phantasma*, das durchleuchtet und aus dem dann die intelligible Wesenheit herausgeholt wird: das ist schlechterdings bei Cusanus unvereinbar mit der von ihm so engagiert vorgetragenen These, daß der *intellectus*, die Vernunft, die Ähnlichkeiten von allem *(omnium rerum)* begrifflich eingefaltet in sich trage. Der Erkenntnisprozeß, der von der Vernunft vollzogen wird, ist, nach so vielen Ausführungen des Cusanus, kein anderer als der, daß die Anregung *(excitatio)* von seiten der Sinneswahrnehmung geschieht, über die phantasmata und über den Verstand, aber nicht mehr als die

[12] Vgl. hierzu R. Haubst: MFCG 1 (²1968) 32.
[13] *De mente* 2 (h V, S. 53, Z. 19–22); *Comp.* 6 (h XI/3, N. 16, Z. 14–16; N. 17, 7. 9–11); *De ludo* II (p I, Fol. 164ʳ, Z. 27–30).
[14] *De mente* 4 (h V, S. 52, Z. 20).

Anregung. Dann entwickelt die Vernunft alles *aus sich*. Sie bedarf keines ihr von außen herbeigebrachten Materials. Sie braucht lediglich den Anstoß, die *excitatio* oder die *motio* oder das *pulsatur*, wie es auch heißt, dann entwickelt sie alle Erkenntnis aus sich heraus. Das scheint sich mir durch sehr viele Schriften des Cusanus eindeutig hindurchzuziehen. Und das ist einfach ein ganz anderer Vorgang als der der Abstraktion. Das Schöpfen aus der Sinneserfahrung läuft bis zur Ebene des Verstandes, der *ratio*, so daß also auch der Kontakt mit der Sinneserfahrung gewahrt ist. Es braucht also keiner zu meinen, was man sehr häufig diesen platonisierenden Denkern vorgehalten hat, sie würden auf die Sinneserfahrung verzichten. Sie wissen um die Unverzichtbarkeit der Sinneserfahrung; sie würden auch z. B. die Demoskopien von heute bejahen, das ist gar keine Frage. Aber was sie herausstellen wollten, ist: daß der Geist im Grunde genommen schon ein Wissen von allen Dingen in sich hat; allerdings braucht er die Begegnung, die Berührung mit der Sinneserfahrung, damit es in ihm erwache. Nicht zufällig wird in *De mente* das Leben unserer *mens* mit einem Schlafenden verglichen *(similis est dormienti)*[15]. Man kann nicht sagen, Abstraktion und Apriorismus schlössen sich einander nicht aus, wobei ich allerdings mit in Kauf nehmen muß, daß wir bei dem mittleren und späteren Cusanus Stellen haben, die von Abstraktion des *intellectus* selber sprechen. Ich meine aber, das wären Relikte der früher vertretenen Abstraktionstheorie. Ich würde auch, Herr Kollege Bormann, die Stelle in *De possest* N. 43 nicht im Sinn der Abstraktion deuten. – Ich habe diese einzelnen Dinge hier im Vortrag nicht mehr gebracht, bin aber in meinem Aufsatz ausführlich auf alle diese Stellen eingegangen. Die genannte Stelle lautet: *Oportet* enim omnem *intelligentem phantasmata speculari*[16]. Ich erblicke darin nicht mehr als die unabdingbare Notwendigkeit des *phantasma* auch für den *intellectus*. Meines Erachtens gibt dieser Text selbst keinen Beleg für die Abstraktion her. Und ähnlich ist es mit der N. 74[17].

BORMANN: Darf ich sofort etwas hierzu sagen? Diesbezüglich bin ich mit Ihnen einig, Herr Kollege Kremer. Herr Kollege Haubst hat nachgewiesen, daß in der Spätphase des Cusanus der Einfluß thomistischen Denkens sich verstärkt[18]. Meine Frage ist: Zeigt sich in Formulierungen wie *phantasmata speculari*[19] ein erneutes Aufnehmen der zuvor preisgegebenen aristotelischen Position von der Notwendigkeit der Abstraktion?

KREMER: Ich habe an diese Version nicht gedacht, das muß ich offen sagen.

---

[15] *De mente* 5 (h V, S. 65, Z. 18–21).

[16] *De poss.* (h XI/2, N. 43, Z. 30–31).

[17] Ebd. (h XI/2, N. 74, Z. 8–12).

[18] R. Haubst, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin:* MFCG 5 (1965) 15–62.

[19] Proclus, *The Elements of Theology.* A revised text, with translation, introduction and commentary, ed. by E. R. Dodds, (Oxford ²1963), p. 156 (propos. 177) heißt es vom nous: νοῦς πλήρωμα ὢν εἰδῶν; p. 168 (propos. 194), von der Seele: πᾶσα ψυχὴ πάντα ἔχει τὰ εἴδη, ἃ ὁ νοῦς πρώτως ἔχει.

Sie wäre zu prüfen – ich kann sie im Augenblick nicht ausschließen. In Frage kämen hierfür wohl *De possest* und auch zwei Stellen in *De venatione sapientiae*. Was ich nur dagegen sagen würde, ist dies, daß gerade die Schrift *De venatione sapientiae*, wo wir drei Stellen kennen – in N. 107 sind es nämlich zwei[20] –, den Gegensatz herausstellt, der in dem einen Satz so schön formuliert ist: *Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non reperit*[21]. Das ist genau der Gedanke des Proklos udgl. Dann wird *einmal* in *De venatione sapientiae* der *intellectus agens* genannt[22]. Er wird aber bloß genannt, ohne daß irgendeine Detaillierung seiner Tätigkeit erfolgt. Ich neige daher sehr dazu, darin eher Relikte der früheren Abstraktionstheorie zu erblicken als eine Aufnahme des thomistischen Denkens. Bei Thomas ist die Sache ja auch nicht so einfach. Denn neben der Abstraktion finden wir dort auch den platonischen Erkenntnisbegriff.

HAUBST: Darf ich gerade mal bemerken: Der Satz *Nunquam sine phantasmate intelligit anima* ist ein Leitsatz des *Aristoteles* in *De anima* und von dorther von Thomas übernommen[23].

KREMER: Ja, Herr Kollege Haubst, aber das bringe ich ja sehr gut unter, wenn Sie die beiden Stellen nehmen – ich habe nur zwei Stellen gefunden –, wo das nähere Wie der Funktion des *phantasma* bezeichnet wird. Das sind die zwei Stellen in *De mente*[24]. Dort wird nicht nur die unabdingbare Notwendigkeit des *phantasma* herausgestellt, sondern auch gesagt: *phantasma excitat*, es regt an. Also genau die gleiche Funktion, wie sie der Sinneserfahrung zugewiesen wird. Das heißt also: mit Aristoteles kann ein Cusanus trotz seines Apriorismus durchaus insofern konform gehen, als er die Unabdingbarkeit der Sinneserfahrung und des *phantasma* urgiert.

HAUBST: Aber diese Anregung ist nicht ein mechanischer Stoß, auf den hin der Geist losgeht und selbst produziert, was ihm gerade einfällt, oder was er irgendwie schon in sich hat. Das geschieht durch die Darbietung der *species*, die von der Sinnenwelt her gegeben werden und auch in Form der *phantasmata* sich darbieten. Das ist ein eindeutiges Leitmotiv im *Compendium*[25].

KREMER: Sie sagen: das ist kein mechanischer Anstoß. Ich habe vergebens

---

[20] *Ven. sap.* 36 (p I, Fol. 216^r, Z. 42–43 u. 216^v, Z. 2–5).

[21] *Ven. sap.* 29 (p I, Fol. 213^r, Z. 32–33).

[22] *Ven. sap.* 26 (p I, Fol. 212^r, Z. 45).

[23] ARISTOTELES, *De an.* III,7 431 a 17 (nach der Übersetzung des WIL. v. MOERBEKE); cf. III,8 432 a 7 ff.; THOMAS v. A., *In Aristoteles librum De anima* III, lect. 12 u. 13; *S. theol.* I q. 84 a 7. – Johannes Wenck zitiert Thomas gegen Cusanus in der Formulierung: nec sine phantasmate contingit nos intelligere; s. R. HAUBST, *Studien zu NvK u. Joh. Wenck:* BGPhMa 38,1 (1955) 87 f. u. 106–108. NvK selbst scheint hier einen vermittelnden Ausgleich zwischen „Thomismus" und „Albertinismus" anzustreben: R. HAUBST, *Albert, wie Cusanus ihn sah*, Abschnitt I D u. III C, in der Festschrift: Albertus Magnus – Doctor universalis.

[24] *De mente* 4 (h V, S. 61, Z. 1–2); 7 (S. 77, Z. 21).

[25] Dieses Motiv setzt schon in Kap. 1 des *Compendium* ein; (h XI/3, N. 1, Z. 7–12); ebd. Z. 8 f. u. 12: Igitur essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit . . . Et hinc non sunt ipsa res, sed similitudines, species aut signa eius.

nach einer Stelle gesucht, wo Cusanus dieses *excitare* mal etwas näher ausführen würde. Ich habe keine gefunden. Aber wir haben hier ja viel bessere Cusanus-Fachleute.

HAUBST: In der Predigt LXVII (nach der neuen Zählung) vom 15. 8. 1446 heißt es z. B. verkürzt gesagt: *spiritus rationalis* (das schließt den *intellectus* ein) *omne alimentum medio sensibili haurit*[26]. *Omne alimentum:* das alimentum ist das, woraus sich der Inhalt der Erkenntnis aufbaut; *haurit,* dieses *haurire* versteht NvK freilich nicht so, daß Sinnliches einfach als Intellektualerkenntnis vorgefunden oder transponiert wird, sondern daß es das Material ist, aus dem der Geist sein Erkennen gewinnt.

KREMER: *Spiritus rationalis* bedeutet hier: inklusive intellectus?

HAUBST: Selbstverständlich!

KREMER: Wenn das so wäre, wäre das natürlich eine Gegeninstanz. Ich würde das gerne anhand des Textes überprüfen wollen[27].

STALLMACH: Wenn die Frage der Welterkenntnis auf die Alternative hinausläuft: Abstraktionstheorie oder Vernunftapriorismus und wenn man annehmen muß, daß Cusanus, zumindest in einer bestimmten Phase seines (gnoseologischen) Denkens, dem Vernunftapriorismus zuneigte, erhebt sich dann nicht die Frage: Wie steht es mit der *Verbindung* zwischen den (apriorischen) Vernunftinhalten und dem *mundus realis?* Wird der *mundus realis* vom Menschen überhaupt in seinem Ansichsein erkannt? Gibt es ihn überhaupt für die Vernunft? Denn, was für eine Bedeutung kann jene *Anregung,* die für die Erkenntnis von der sinnfälligen Welt ausgehen soll, für die Vernunft haben, wenn diese alle Inhaltlichkeit der Erkenntnis aus sich selber schöpft? Oder ergibt sich als Konsequenz aus der vorgelegten Interpretation dies: nach Cusanus erkennt der Mensch den *mundus realis,* die Schöpfung Gottes, nicht?

---

[26] *Sermo* LXVII (Cod. Vat. lat. 1244, Fol. 127^{rb}); der Kontext (Z. 16–24 ff.): Sed quia ratio nostra, quae est lux de luce divina, „lucet in tenebris" (vgl. *Joh. 1, 5*) huius corporeae atque carneae substantiae, ita quod spiritalis eius natura in corporali umbra comprehendi non possit; quin immo existente spiritu rationali quasi in carcere carneo, *non valens nisi per fenestras corporis alimentum spiritale venari: Omne alimentum, cum medio sensibili hauriatur,* disproportionatum manet.

[27] Es handelt sich um den *Sermo: Maria optimam partem elegit* vom 15. August 1446: Vat. lat. 1244, Fol. 127^{rb} (p II, Fol. 66^{r}, Z. 20–39).

Inzwischen konnte ich mir den Text anschauen und komme zu folgendem Ergebnis: Aufgrund des dort geäußerten Partizipations-, Illuminations- und Abbildgedankens dürfte der Text eher in die Richtung des platonischen Erkenntnisbegriffes gehen: spiritus noster rationalis *participat* rationem rationis divinae (= verbum sive logon); das lumen divinum *illuminat* omnem hominem venientem in hunc mundum; es ist von den *innata desideria* die Rede; von der divina ratio, ad cuius imaginem nostra ratio creata est; in nobis est lex aeterna ut in *sua imagine;* ratio nostra . . . est *lux de luce divina;* spiritus rationalis existit quasi in carcere carneo (auch dieses platonische Motiv also). Was dann folgt, belegt nicht mehr und nicht weniger als die Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit der Sinneswahrnehmung, aber nicht die Abstraktion: non valente (scl. spiritu rationali) nisi per fenestras corporis alimentum spirituale venari: omne alimentum medio sensibili haurit et disproportionatum manet, ut non sit verum et vitale et formatum modo, quo exigit rationalis spiritus. Hinc ratio incorporata carni, non potest quaesitum in veritate attingere.

Was der Mensch erkennt, ist nicht die Schöpfung Gottes, sondern nur seine eigene, ein *mundus rationalis?* – Dagegen wiederum ließe sich sagen: Es besteht doch eine „Verbindung", zwar nicht des menschlichen Geistes mit dem mundus realis, aber des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist. Nun wäre aber diese „Welt" des göttlichen Geistes – d. h. wie Gott das erkennt, was für uns die „Welt" ist – keine sinnfällige Welt (denn diese kann es nur in bezug auf ein Sinneswesen geben). Was ist dann also die „Welt" an sich, und was können wir apriori von ihr erkennen? – Oder ist diese „Anregung", die von der „Welt" auszugehen scheint, in Wahrheit eine „Anregung", die vom göttlichen Geist unmittelbar auf den menschlichen Geist erfolgt, so daß dann auf diesem Wege – eben apriori – eine Art „Weltbild" (die „Welt" des Menschen, in der er sich rational-erkenntnismäßig mit einiger Sicherheit bewegt) entsteht? Die in Frage stehende „Verbindung" mit dem *mundus realis* hätte der menschliche Geist dann nicht durch Vermittlung der Sinnesgegebenheiten, sondern durch sein Bezogensein auf den göttlichen Geist, durch „Angleichung", aber nicht an den mundus realis selbst, sondern an dessen schöpferischen Ursprung im göttlichen Geist?

KREMER: Gleich zum ersten: Gibt es den *mundus realis?* Da muß ich sagen, bei Cusanus ist das ganz klar. Ich meine mit *mundus realis* die sinnenfällige Welt. Ich glaube, es ist Kap. 9 von *De mente*, wo er sehr stark das *mensurare* der *mens humana* betont – Punkt, Linie, Fläche, *punctus, linea, superficies* usw. und das fällt zweimal, – so daß man sehr stark den Eindruck gewinnen kann, als greife das *mensurare* der *mens humana* auch auf die sinnenfällige Welt im *mundus realis* über. Dann wird jedoch zweimal sehr deutlich gesagt: Auch unabhängig von unserem Geist *(sine nostrae mentis consideratione)* haben die *res* ihre *mensura,* und zwar von Gott[28]. Das scheint mir für Cusanus ganz wichtig zu sein. Das ist also das eine! Das andere ist: die Vernunft erkennt nur das, was sie in sich selber hat; zu etwas anderem ist sie gar nicht fähig.

Wie aber jetzt die Brücke zur Sinnenwelt? Sie zitierten mich eben: wir erkennen Ähnlichkeiten der geistigen Welt; wir erkennen *similitudines similitudinum.* Mit den ersteren *similitudines* sind gemeint: die geistigen Inhalte in der Vernunft, mit den zweiten similitudines: die *creaturae* Gottes selber, so wird es in *De beryllo* in dem Kapitel mit Hermes Trismegistos dargestellt[29]. Das heißt also – ich scheue mich ein wenig, den Begriff zu gebrauchen, weil ich ihn nicht gerne auf Cusanus anwenden möchte, er könnte mißverstanden werden –, wir haben vielleicht bei Cusanus so etwas wie eine *prästabilierte Harmonie.* Ich will das mit allem Vorbehalt einmal sagen. Ich habe diesen Begriff absichtlich nicht in mein Referat aufgenommen. Auf Grund des gleichzeitigen Hervorganges unseres Geistes und aller Dinge aus Gott (und jetzt unseres Geistes, der die Abbilder der göttlichen Formen in sich trägt) sind

[28] *De mente* 6 (h V, S. 70, Z. 4–6); 9 (S. 86, Z. 7–10).
[29] *De beryl.* 6 (h XI/1, S. 7, Z. 6–14).

wir befähigt, unter Voraussetzung des Anstoßes aus der Sinneserfahrung, und mehr sagt er nicht dazu, die Sinneswirklichkeit selbst zu erkennen. Aber es ist tatsächlich so bei Cusanus, daß wir uns mit der vom Geist entworfenen und geschaffenen begrifflichen Welt – Herr Velthoven hat das sehr schön formuliert – Zugänge zur realen, zur Sinnenwelt erschließen, um sie von dorther verstehen zu können. Herr Stallmach, ein Problem bei Cusanus habe ich hier nicht unterbringen können, ich möchte ihm einmal gesondert nachgehen: Wenn es für Cusanus grundlegend ist, und dies scheint mir der Fall zu sein, daß *mens humana* und *omnis creatura* aus Gott hervorgehen, woher hat Cusanus dann die Erkenntnis, daß alles Geschaffene, alle Kreaturen, aber auch die *mens humana*, aus Gott hervorgehen? Er muß ja zunächst einmal wissen, daß es erstens einen Gott gibt, und zweitens, daß Gott diese Dinge geschaffen hat. Und da ist seine fast stereotype Antwort immer wieder die: *In imagine relucet veritas*, im Abbild kann man das also erkennen. Da bin ich mir nicht sicher – ich muß jetzt mit einem Vorbehalt sprechen –, ob diese Überlegung von Cusanus erstens zu Ende gebracht ist, und zweitens, ob sie ganz stichhaltig ist –: ob da nicht vielleicht ein Zirkelschluß, wenn auch kein vitiöser, vorliegt? Denn, um das behaupten zu können: den Hervorgang der *mens humana* und der *creaturae* aus Gott, muß ich zunächst wissen, daß es Gott gibt. Woher weiß ich nach Cusanus letzteres?

HAUBST: Darf ich hier dieses bemerken: In der Predigt XX (nach der neuen Zählung) hat Cusanus ausdrücklich gesagt, daß auch unsere Gotteserkenntnis von der Erkenntnis der sinnlichen Welt ausgeht[30]. Er hat diesen Weg freilich nicht demonstrativ schematisiert. Zweitens: Zu der Selbsterfahrung des Geistes, der sich selbst als Instrument zur Erkenntnis gebraucht, gehört grundlegend die Erfahrung der Verwiesenheit auf das Absolute: im Unsterblichkeitsverlangen, im Ausgerichtetsein auf die Wahrheit schlechthin, auf die Fülle des Seins und des Lebens usf. Das ist der empirische Zugang; den hat Nikolaus bloß nicht weiter aufgeschlüsselt, aber er ist ganz klar bei ihm drin, sehr stark in *De quaerendo Deum*, auch in *De filiatione Dei*, in *De visione Dei* usf.

KREMER: Herr Haubst, ich möchte ergänzen: Der Ausgang von der Sinneswahrnehmung steht bei Cusanus fest. Aber wir haben bei Cusanus auch keine Gottesbeweise im Sinne etwa des Thomas von Aquin. Das ist nämlich ein anderer Weg, um Gott zu erfahren.

HINSKE: Lieber Herr Kollege Kremer, ich wollte mich nochmals auf die Sachfrage beziehen und auf die Probleme hinweisen, die eine Verbindung von Apriorismus- und Assimilationstheorie mit sich bringt. Jede Apriorismustheorie stößt ja auf die Schwierigkeit: Wieso soll das, was ich a priori in mir habe, mit der Wirklichkeit übereinstimmen? Sie kennen diese Frage aus Kants berühmtem *Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772*[31]. Nun, Sie lösen

[30] *Sermo XX* (h XVI, S. 303, N. 5, Z. 3–7).

[31] Akad.-Ausg. Bd. X, S. 129 ff., bes. S. 130 f. Vgl. MFCG 11 (1975) 229 ff.

diese Schwierigkeit, indem Sie sagen: Sowohl das menschliche Erkennen als auch die Wirklichkeit sind Abbilder Gottes, und infolgedessen sind unsere apriorischen Begriffe *similitudines similitudinum*[32].
Diese Position scheint mir nun aber große sachliche Schwierigkeiten mit sich zu bringen. Denn es gibt, wie mir scheint, bei einer derartigen Position überhaupt keine Möglichkeit mehr, zu sagen, wie weit der Similitudocharakter unserer Erkenntnis geht. Es gibt bei ihr keine Möglichkeit mehr, das Moment der Endlichkeit gegen das Moment der Unendlichkeit, der Göttlichkeit, im menschlichen Erkennen abzugrenzen. Im Prinzip würde es eine solche Position ja erlauben, zu denken, daß wir die Wirklichkeit genauso sehen wie Gott – das wäre dann der extreme Grad von *similitudo*, der äußerste Grad – oder daß wir sie nur ganz verschwommen sehen. Denn wie wird man von einer solchen Position aus noch bestimmen können, was *identitas* und was *similitudo* ist?
Deshalb meine ich auch, daß jede Erkenntnistheorie, die sich als Apriorismustheorie versteht, in dieser oder jener Form vor das Problem einer Vermittlung von apriorischen und aposteriorischen Erkenntnisinhalten gestellt wird. Für Kant war das wohl vor allem das Problem des Schematismus[33], und ich könnte mir vorstellen, daß dem, was Sie bei Cusanus als bloße „Relikte"[34] bezeichnet haben, von daher doch ein anderes Gewicht zufällt, nämlich die Aufgabe, zu bestimmen, welche Vorstellungen des menschlichen Bewußtseins sich der Vermittlung durch das Phantasma danken und welche Vorstellungen – welche Arten von Vorstellungen – a priori sind. Ich bin natürlich nicht imstande, das jetzt im einzelnen zu entwickeln. Aber generell meine ich schon, daß ein pauschaler Apriorismus, der durch eine ebenso pauschale Assimilationstheorie versöhnt wird, aus den genannten Gründen in unauflösliche sachliche Aporien führen muß.
KREMER: Ich glaube, es sind drei Dinge, die Sie ansprechen, Herr Kollege Hinske. Läßt sich die Endlichkeit da noch abgrenzen gegen die Unendlichkeit? Sehen wir da die Dinge nicht genau wie Gott? Nein, das verhindert gerade der Begriff der *similitudo*. Das *simile* ist ja sowieso einer der wichtigsten philosophischen Begriffe, die wir überhaupt haben, von Platon angefangen aufwärts. Cusanus wird nicht müde, hervorzuheben, daß das, was wir sowohl eingefaltet in uns haben, als auch das, was wir dann begrifflich entfalten, immer nur Ähnlichkeiten im Hinblick auf die Wesenheiten der Dinge im Geiste Gottes sind. Darum sagt er ausdrücklich: Wir erkennen die Dinge selber nicht, sondern nur ihre Ähnlichkeiten. Ihre Ähnlichkeiten lassen allerdings eine ganze Skala zu. Die kann von dem Verschwommensten bis zum Klareren

---

[32] Vgl. K. Kremer, *Erkennen bei Nikolaus von Kues, Apriorismus – Assimilation – Abstraktion:* MFCG 13 (1978) 43 ff.
[33] Vgl. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* Riga ^{2}1787 (^{1}1781) 176 ff. (Akad.-Ausg. Bd. III, S. 133 ff.).
[34] Vgl. K. Kremer, a.a.O. 57.

reichen. Aber sie erreicht niemals die Helligkeit, die Klarheit der Wesenheiten oder der Formen selber. Das ist der Sinn der konjekturalen Erkenntnis, daß wir immer nur die Ähnlichkeiten der Dinge haben und nicht die Wesenheiten der Dinge selbst; und darin liegt ja wohl eine der entscheidendsten Distanzierungen, die Cusanus gegenüber Aristoteles und Thomas vornimmt, wenn er sagt, daß wir die Wesenheiten, die *quidditates* und *veritates* der Dinge nicht erkennen können.

HINSKE: Aber die Skala ist ja gerade das Problem.

KREMER: Diese Skala ist das Problem, meinen Sie?

HINSKE: Ja, Sie können z. B. sagen: Diese Universität hier, so schön wie sie in der Landschaft steht, ähnele der Universität Bonn oder der Universität Mannheim. Gewisse Übereinstimmungen lassen sich ja auch tatsächlich bei jeder von ihnen auffinden. Aber Sie können auch genausogut sagen: Die genannten Universitäten sind grundverschieden. „Ähnlichkeit" ist dabei eine Leerformel.

KREMER: Herr Hinske, so ist das nicht. Plotin hat wohl erstmals diese Form entwickelt, Ähnlichkeit in einem doppelten Sinne zu unterscheiden: *Einmal* Ähnlichkeit in unserer begrifflichen Welt in uns oder auch Ähnlichkeit der Kreaturen im Hinblick auf Gott. Und da kann man nur sagen, die Kreaturen sind Gott ähnlich, nicht Gott ist den Kreaturen ähnlich; unsere *notiones* sind den Wesenheiten im göttlichen Geiste ähnlich, aber nicht die Wesenheiten im Geiste Gottes sind unseren *notiones* ähnlich. Das ist die nicht bilaterale, die nicht reziproke Ähnlichkeit, wo das Niedere vom Höheren herstammt und von ihm verstanden wird. Und dann die *zweite* Form der Ähnlichkeit, bei der ich sagen kann: Gleiche Wesen einer Gattung, etwa Menschen, sind untereinander ähnlich; oder: Abbilder, die vom selben Urbild herstammen, sind ebenfalls untereinander ähnlich. – Mit der Ähnlichkeit, um die es hier geht, weil sie ja die assimilative Erkenntnis ansprechen, ist immer nur der Angleichungscharakter der begrifflichen Formen in uns gegenüber den Wesenheiten der Dinge selber gemeint, die für Cusanus in Gott liegen. Und darin liegt die ganze Schwingungsbreite, von der Cusanus sagt: Das Abbild kann weder im metaphysischen noch im gnoseologischen Bereich das Urbild erreichen, bzw. die *forma*, wie er sich ausdrückt, *uti est*, bzw. die *formae verae, uti sunt*. Das unterscheidet uns von der *mens divina*, die allein die Formen oder Washeiten der Dinge sieht, wie sie an sich sind. Herr Hinske hat aber noch zwei andere Dinge angesprochen: den Vermittlungsgedanken, und für den weist er natürlich mit Recht auf den Schematismus bei Kant hin. Ich bin der Ansicht, daß diese Vermittlung tatsächlich bei Cusanus, wenn man einmal von der übergeordneten Instanz des Göttlichen, des Ursprungs aus Gott, absieht, durch die Sinneswahrnehmung und durch das *phantasma* geleistet wird; ich sprach ja von der doppelten Vermittlung. Mehr kann ich bei Cusanus, was die *Vernunft* anbelangt, nicht finden.

HAUBST: Aber eine inhaltliche Vermittlung!

KREMER: Ja, da unterscheiden wir uns, Herr Kollege Haubst.

HAUBST: Dann ist also der Inhalt des Weltbildes völlig frei vom Geist konstruiert. Doch warum hat Cusanus dann eine Schrift *De statis experimentis* geschrieben, in der der „Versuch", die Forschung nach Maß, Zahl und Gewicht das Prinzip ist? Und in der er Wege für die weitere Empirie zeigt?
KREMER: Herr Haubst, da stimme ich Ihnen völlig zu. Das hat er mit Recht getan, mit allerbestem Recht! Nur beweist das nicht, daß die *Vernunft* bei Cusanus ihre Inhalte aus der Sinnenwelt schöpft. Das ist ja, glaube ich, der Kardinalpunkt, um den es geht.
HAUBST: Warum befaßt er sich denn überhaupt mit der Erfahrung der Dinge? Sonst würde ja jeder beliebige Stoß genügen, ein Rippenstoß, z. B. um den Geist in Bewegung zu bringen.
KREMER: Das ist sicher nicht der Fall, sondern gefordert ist unabdingbar der Anstoß der Sinne, und zwar spezifischer Sinnesgegebenheiten, für Sinne, Phantasie und Verstand.
HAUBST: Ah, also doch!
KREMER: Ja, das habe ich, so meine ich, dargelegt. Es war aber noch eine dritte Frage. Das war: Assimilationscharakter und pauschaler Apriorismus? Ich weiß nicht mehr genau, wie die Fragestellung lief. Wenn Sie es noch einmal rekonstruieren wollten, Herr Hinske.
HINSKE: Es war eine kurze Wiederholung des Gesagten: *Inwieweit* ist mein Erkennen *assimilatio Dei?* Natürlich ist das göttliche Erkennen nicht *assimilatio ad hominem;* das würde ich nie behauptet haben. Aber *inwieweit* ist mein menschliches Erkennen *assimilatio ad Deum* und infolgedessen *assimilatio* an die Wirklichkeit? Das läßt sich von einer solchen Position her überhaupt nicht mehr bestimmen.
KREMER: Inwieweit?
HINSKE: Inwieweit ist auch noch mein Schnuppern an einer Rose, meine Freude an einer Muschel, inwieweit sind auch noch meine Anschauungsformen von Raum und Zeit *assimilatio?*
KREMER: Nach den urbildlichen Formen dieser Dinge würde Cusanus sagen: ja. Aber natürlich sind das *assimilationes.*
HINSKE: Alles?
KREMER: Ja! Bei Sinn, Vorstellungskraft und Verstand *assimilatio* an die Sinnendinge, bei Vernunft *assimilatio* an die Wesenheiten im Geiste Gottes[34a].
HAUTH: Ich bin Arzt und Mediziner, kein Philosoph, sondern ein kritisch denkender Naturwissenschaftler. Aber ich kann hier eine erstaunliche Verbindung erkennen zwischen der Erkenntnistheorie, die uns Prof. Kremer aufgrund des Cusanus dargelegt hat, mit der Entfaltung der Einfaltung, wie sie die moderne Mikrobiologie lehrt. Diese hat ja praktisch dasselbe Prinzip. Wir sind erstaunt über den Aufbau der Zelle, die in ihrer Desoxyribonukleinsäure als dem Träger der genetischen Information das Urbild wieder neuzuschaffender

[34a] Vgl. K. Kremer, a.a.O. 45 f.

Zellen enthält. In der Entwicklung zeigt sich, ob die Entfaltung der Einfaltung nun zum Menschen führt oder zu einem Strauch oder zu einem Riesenbaum. Ich möchte sagen: Gott als der Ursprung aller Dinge ist hier greifbar, auch im Körperlichen, in der Zelle. Die ganze Welt besteht ja nur noch aus Ähnlichkeiten, nicht nur aus den gleichen Atomen, sondern, wie wir heute wissen, aus den kleinsten Elementarteilchen. Und wer weiß, ob diese kleinsten Elementarteilchen überhaupt noch das kleinste Prinzip aller Dinge sind. Gott, so sagt auch Cusanus, ist im Unendlich-Kleinen genauso spürbar wie in der Unendlichkeit des Großen. Daher auch die *coincidentia oppositorum*, der In-eins-Fall der Gegensätze. Die schöpferische Entfaltung, um die es geht, ist eine angleichende Tätigkeit des menschlichen Geistes an das Urbild, aber, wie vielfach betont, ist die Art und Weise nie erreichbar gegenüber dem Urbild. Der Erkenntnisprozeß ist ein unendlicher Prozeß. Letztlich dürfen hier auch Philosophen sagen: *scio – nescio*. Gott ist als Urbild unserer Potenz nicht erreichbar. Darf ich dazu aus meinem kleinen Büchlein „Nikolaus Cusanus – Geistiger Urheber der Trierer Universität" von Albert Einstein diese Sätze vorlesen:

„Der menschliche Geist ist nicht fähig, das Weltall zu begreifen. Wir sind wie ein kleines Kind, das eine riesige Bibliothek betritt. Das Kind weiß, daß jemand diese Bücher geschrieben haben muß; es weiß nicht, wer oder wie; es versteht die Sprache nicht, in der sie geschrieben sind, doch das Kind bemerkt einen bestimmten Plan, in der Anordnung der Bücher, eine geheimnisvolle Ordnung, die es nicht begreift, sondern nur unklar vermutet[35]."

Es ist auch so, daß Max Planck, einer unserer modernsten Wissenschaftler, sagen kann:

„Wohin und wie weit wir also blicken mögen, zwischen Religion und Naturwissenschaft finden wir nirgends einen Widerspruch, wohl aber gerade in den entscheidenden Punkten volle Übereinstimmung. Religion und Naturwissenschaft – sie schließen sich nicht aus, wie manche heutzutage glauben oder fürchten, sondern sie ergänzen und bedingen einander[36]."

Wenn man diese modernen Naturwissenschaftler in Verbindung setzt mit dem Gedankengut, das Nikolaus Cusanus vor 500 Jahren geschaffen hat, dann können wir sagen: Schon vor 500 Jahren ist er einer der modernsten Naturwissenschaftler gewesen.

ZEPP: Ich wollte noch auf eine Stelle vom *Globusspiel* hinweisen, die die Debatte über Apriorismus oder Assimilationstheorie praktisch zur Entscheidung bringt. Dort sagt Cusanus, daß die menschliche Seele der Platz ist, wo Wissenschaften, nämlich Arithmetik, Geometrie, Musik, Astrologie, erfunden werden. Und die Seele erfährt in diesem Empfinden die Kraft, die ihr eingefaltet ist. Dann sagt er weiter:

---

[35] W. Hauth, *Nikolaus Cusanus – Geistiger Urheber der Trierer Universität* (Merzig 1977) 52; A. Einstein ist dort zitiert nach Adrian Berry, *Die große Vision*. Von der Zukunft im Universum, S. 17.

[36] Max Planck, *Vorträge und Erinnerungen* (Stuttgart ^{5}1949) 332.

„Denn diese Wissenschaften sind von den Menschen erfunden und entfaltet worden. Und weil sie unvergänglich sind, und wahrhaft in derselben Weise bleiben, sieht auch die Seele, daß sie selbst unvergänglich und wahrhaft immerbleibend ist. Denn jene mathematischen Wissenschaften sind ja nur in ihr und in ihrer Kraft eingefaltet und durch ihre Kraft entfaltet – so sehr, daß, wenn diese Verstandesseele nicht existierte, jene überhaupt nicht sein könnten[37]."

Hier scheint mir ein sehr wichtiger Punkt für die These von Herrn Kremer zu sprechen; hier wird ja begründet, daß das Objekt der Erkenntnis kein statisches, abgeschlossenes ist, sondern daß durch die menschliche Kreativität eine Weiterentwicklung, d. h. eine Fortführung des Schöpfungsaktes möglich ist. Das ist deshalb möglich, weil der Mensch, wie Cusanus glaubt, Ebenbild Gottes und diese schöpferische Fähigkeit das Wichtigste im Menschen ist.

HAUBST: Ich danke allen, die an der Diskussion teilgenommen haben, besonders Herrn Kremer, der ja doch einen Akzent gesetzt hat. Und wenn er auch Widerspruch hervorgerufen hat, ist es höchste Zeit, daß diese Thematik gründlich durchdiskutiert wird, nachdem sie lange geschlafen hat.

Zu: GERDA v. BREDOW, Münster (MFCG 13 [1978] 58–67) „Der Geist als lebendiges Bild Gottes" (imago Dei viva) (Gesprächsleitung: N. Hinske)

HEYERDAHL: Das Menschenbild des NvK, wie es Frau Professor von Bredow so klar expliziert hat, gibt mir unmittelbar den Eindruck, daß Cusanus noch in der von Sören Kierkegaard benannten „Gräzität" lebt: in einem fröhlichen, fast naiven Vertrauen auf die menschlichen Vermögen. Der Mensch ist ein lebendiges Bild Gottes, Bild des Weltschöpfers; der menschliche Geist ist unabhängig und frei, beherrscht den Leib und die Leidenschaften usw. Zweifellos muß man diese cusanische Auffassung als ein *christliches* Menschenbild charakterisieren. Der Kardinal sieht den Menschen ja immer im Licht der christlichen Offenbarung, und er fundiert seine anthropologischen Ideen mit biblischen Grundaussagen. Aber von der einzig möglichen christlichen Anthropologie kann man in diesem Zusammenhang kaum sprechen. Denn woher kommt es, daß andere Philosophen mit demselben christlichen Ausgangspunkt ein ganz verschiedenes Menschenbild entwickeln, das in scharfem Kontrast zum cusanischen Optimismus steht?

Die Frage habe ich mir manchmal gestellt beim vergleichenden Studium von *Cusanus* und *Pascal*, zweier Vorläufer des modernen dialektichen Denkens. Zwischen diesen beiden Philosophen – der eine am Anfang, der andere am Ende der Renaissance – gibt es viele Parallelen. Beide sind Vertreter einer kritischen Erkenntnistheorie, die sich gegen die Absolutierung des rationalen-

[37] *De ludo globi* II, nach der Übersetzung von G. v. Bredow: Phil. Bibl. 233 (1952) 73; (²1978) 73, N. 93.

diskursiven Denkens wendet. Für beide geht es im menschlichen Leben und Denken um die Frage nach dem Absoluten. Beide beschäftigen sich mit der Infinitäts-Problematik und versuchen, den Menschen in seinem Verhältnis zur Umwelt und zu Gott im Rahmen der Dialektik zwischen dem Infiniten und dem Finiten zu verstehen usw. Aber allen Ähnlichkeiten und Parallelen zum Trotz sind sie doch fundamental gegensätzlich im Hinblick auf die Anthropologie. Sie markieren zwei verschiedene christliche Interpretationen vom Menschen und von seinen Möglichkeiten.

Cusanus sieht im Menschen die *imago Dei* und eine Vollendung des Universums. Der Mensch kann sich als den *homo animalis* überwinden und ein *homo spiritualis* werden.

Für *Pascal* aber ist die Spannung im Menschen zwischen *animalitas* und *spiritualitas*, zwischen der *misère de l'homme*, dem Elend des Menschen, und der *grandeur de l'homme*, der Erhabenheit des Menschen, unlösbar. Die weltliche Existenz des Menschen enthält für Pascal keine Erfüllung unserer Sehnsüchte, unseres Anspruchs auf Eigentlichkeit und Wahrheit. Es gibt für ihn keinen Weg der Erkenntnis von der Welt zu Gott. Wir sind zersplittert in einer tragischen Spannung, die uns bis in den Bereich des Glaubens begleitet.

Cusanus und Pascal leben, so scheint es, in zwei verschiedenen Welten: Pascal in einer tragischen Welt, Cusanus in einer Welt, die unsere Frage nach dem Absoluten beantworten *kann*. Für Cusanus vollendet der Mensch den Kosmos. Für Pascal sind Mensch und Kosmos wie zwei Fremde: *Le silence éternal de ces espaces infinis m'effraie*, sagt er (Brunschvicg 206).

Was mich in ideengeschichtlicher Sicht interessiert, ist sodann die Frage: Was änderte sich so radikal in den Erfahrungen und Erlebnissen der menschlichen Existenz zwischen Cusanus und Pascal? Sind die Verschiedenheiten in ihrem verschiedenen geschichtlichen *Hintergrund* bedingt? Geht es um ganz verschiedene Erfahrungen von zwei geistigen Situationen: die des *Quattrocento*, des italienischen Renaissance-Humanismus, und auf der anderen Seite: der Barock-Zeit mit dem mechanistischen Weltbild und Skeptizismus? – Was mich aus aktueller Sicht interessiert, ist die Frage: Ist es möglich, in unserer Welt von heute, – *nach* den zwei Weltkriegen, nach allen unseren Erfahrungen von der niederträchtigen Seite des Menschen und von unserem Fiasko, wenn es um eine bessere Welt, die zu schaffen ist, geht – *noch* eine cusanische, optimistische Auslegung des menschlichen Seins zu behaupten – oder müssen wir Pascal Recht geben?

v. BREDOW: Das Schreckliche, was Menschen verübt haben, spricht nicht gegen die Anthropologie des Cusanus. Bei dem cusanischen Optimismus, den Sie, wie ich glaube, richtig sehen, geht es ja nicht darum, daß die Menschheit im ganzen ihre Angelegenheiten in einem Friedensreiche ordnen könne. Es geht vielmehr um die *Chance*, die jeder einzelne hat und die er als seine Möglichkeit verstehen und ergreifen muß. Darauf wird immer wieder hingewiesen; dann ist aber mehr die Rede von den Gefahren, die hier lauern, vom Herabsinken zur Bestialität und auch vom Satan. Das Bild ist also nicht einfach

nur optimistisch. Trotzdem ist der Unterschied zu Pascal sehr deutlich: bei Nikolaus ist ein größeres Vertrauen auf das,was in der gegebenen menschlichen Natur liegt, Pascal hat dieses Vertrauen nicht. – Der „Optimismus" von Nikolaus gilt in bezug auf die Chance der einzelnen Person; eine optimistische Schau der Geschichte läßt sich dagegen nicht aus seinen Äußerungen erschließen. Er hat ja auch in seiner eigenen politischen Tätigkeit viel Negatives erlebt.
BÖTTIGER: Ich würde sagen: Was hier zwischen NvK und Pascal aufgeworfen worden ist, ist etwas, was sich durch die Geistesgeschichte des Abendlandes hindurchzieht. Wir haben da zwei Tendenzen im Denken der Potenzen. Die eine kann man ein *nominalistisches* Denken nennen. Dieses hält sich im Grunde verzweifelt an das, was gegeben und da ist. Ich kann das registrieren, katalogisieren, ich kann es erfassen, ich kann ihm hinterherlaufen, aber im Grunde muß ich schauen, was mit mir passiert, was dabei herauskommt. Im letzten Ende ist das Selbstaufgabe. Das andere ist das in der *neoplatonischen* Tradition stehende Denken, das neue Gestalten, die noch nicht realisiert sind, verwirklicht, ohne schon die Erfahrung zu haben, daß diese neue Gestalt auch auf der Welt durchzusetzen ist. Die Begründung für diesen Bezug auf den Schöpfer-Gott ist im Denken des NvK immer wieder da. Die Ebenbildlichkeit des Menschen beinhaltet ihn. Ich will das verdeutlichen. In der modernen naturwissenschaftlichen Diskussion der Energiefrage ist es sehr aktuell: Die moderne Gesellschaft kann nur leben, wenn sie a) neue Rohstoffe entwickelt, b) sich verändert in der Gestalt, daß sie neue Rohstoffe entdecken, verwerten, verarbeiten kann, und c) indem sie sich entwickelt. Da ist ein Denken notwendig, das sich nicht empirisch aus den Dingen ableiten läßt. Denn wir wollen gerade Dinge schauen, die es noch nicht gibt, – so wie die Menschen einmal die Dampfmaschine erschaffen haben, die es vorher noch nicht gab.
HOFFMANN: Nikolaus Cusanus hat auch starke Worte gefunden für das *peccatum originale*, für die verletzte Natur des Menschen[1]. Hat er in den ersten Kapiteln *De docta ignorantia* III philosophisch-theoretisch sein Menschenbild vom platonischen Einheitsdenken her entworfen, kommt in dem Kapitel III,6 plötzlich der Durchbruch des *heilsgeschichtlichen* Denkens. Man ist einfach fasziniert, erstaunt, und ich muß sagen, auch konsterniert über diese Wende, in der er plötzlich[2] den Aufbau des Menschen aus sich selbst, ein idealisiertes Menschenbild durchstreicht und sagt: das alles ist nur durch die Erlösungstat Jesu Christi zu erreichen. Ich glaube, wir müssen noch auf das 6. Referat warten, das wohl manches hierzu sagen wird. –
Hiernach noch eine ganz kurze andere Bemerkung. Bei vielen Texten aus dem 15. Jahrhundert mag man sich wundern, wie wenig die aktuellen Fragen der

[1] Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des NvK* (1956) 63–73.
[2] Die Wende beginnt in *Doct. ign.* III,6 *„Mysterium mortis Iesu Christi"* (h I, S. 137, Z. 22) mit den Worten: *Voluit autem Christus dominus omnia humanae naturae facinora . . . propter nos penitus mortificare.*

Zeit sich darin niederschlagen. Hier und da einmal. Sie stehen aber dahinter. So habe ich jetzt einen Text nachgelesen, den mir Herr Haubst vor zwei Jahren aus einer Trierer Handschrift zugeschickt hat. Dort überrascht Johann von Frankfurt mitten in einer Abhandlung über die *futura contingentia* durch den Ausruf: Wie schrecklich ist diese Zeit, in der wir leben, da die Christenheit durch das Papstschisma in Verwirrung und Unheil gestürzt wird[3]! Wo lesen wir solche Bemerkungen etwa bei Thomas oder Bonaventura, auch bei Ockham? Im Menschenbild des NvK hat sicher auch der zeitgeschichtliche Hintergrund eine Rolle gespielt. Mit seinem *Platonismus*, mit seinem ursprünglichen Vertrauen in die Kraft des menschlichen Geistes verbindet er aber auch das Bewußtsein von dessen Grenzen; das zeigt sich u. a. auch an solchen Bemerkungen wie, daß ihm jedes Wesen in sich *inattingibile* sei.

v. BREDOW: Ich glaube, Sie haben sehr recht, auf die Doppelheit der Aussagen hinzuweisen. Das scheinbar „idealisierte" Bild ist aber für Nikolaus gerade das eigentliche Bild des Menschen, es ist jedoch von der Sünde sehr verunstaltet worden. Unter dieser Voraussetzung gibt es keinen Gegensatz zwischen einem vom Menschen konstruierten Idealbilde einerseits und der göttlichen Offenbarung von Sünde und Erlösung andererseits. Vielmehr wird durch die Erlösung, d. h. durch Jesus Christus, das Ursprüngliche wieder zum Leben erweckt. So zeigt sich im „Ideal" des Menschen ein Widerschein dessen, was Gott selbst von Anfang an gewollt hat, als er den Menschen schuf.

BEIERWALTES: Meine Bemerkungen sind sozusagen mikrologischer Art. Sie betreffen den philosophischen und theologischen Aspekt von *viva* als Beiwort zu *IMAGO*.

Vielleicht hat an der cusanischen Konzeption der *mens* als einer *viva imago Dei* der Gedanke der Metaphysik des Aristoteles (1072 b 26–30) einen gewissen Anteil, in der die Einheit von Denken und Leben als ein Grundzug des Wesens von θεός gedacht wird: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.

Im Lateinischen heißt das vielleicht: Operatio intellectus vita est (o. ä.). Jedenfalls ist hier etwas von dem Absoluten ausgesagt, das, sofern der Geist *imago Dei* ist, diesem in analoger Weise auch zukommen kann: daß er Leben durch Denken ist. Diese Einheit von Denken und Leben zeigt sich auch in der anthropologischen Durchführung des Ternars *esse – vivere – intelligere*. – Zu dem philosophischen Kontext von *viva imago* kommt die Verbindung mit der Heiligen Schrift, so z. B. mit der Metapher *aqua viva* im *Johannes-Evangelium* (4,11 ff.). „Lebendig", „aufspringend ins ewige Leben" heißt das Wasser als „fließendes", gegenüber „stehendem", d. h. „versumpftem" Wasser. Diese Metapher mag auf das Denken bezogen werden: So wie Christus selbst als *aqua viva* bezeichnet wird, wie er auf besondere Weise die *imago viva* Gottes ist (*Kol.* 1, 15; *Athanasius adv. Arianos* 2,78: εἰκὼν οὖν τοῦ πατρὸς ὁ υἱός,

[3] Vgl. Fr. Hoffmann, *Ein Traktat über die Vorsehung und das Vorherwissen Gottes:* Rech. de Théol. anc. et méd. 42 (1975) 233 u. 241.

ζῶσα ζῶντος), dem analog ist auch das Denken, das Erkennen und – so sagten Sie in Ihrem Vortrag – das Lieben ein gottähnliches Lebendigsein. Das geistige *Bewegtsein* wäre also das *tertium comparationis* in den verschiedenen Bezügen von *viva.* – Die mens als viva imago bekäme von der Benennung Christi als *viva imago viventis* eine besondere Valenz.
v. BREDOW: Ich kann das nur dankbar annehmen.
ZEPP: Wenn NvK hier heute anwesend wäre, würde er wohl ein Plädoyer darüber halten, daß diese Einheit von Denken und Leben das Prinzip war, nach dem er persönlich gehandelt hat. Wenn schon ein so großer Denker wie NvK so klare realistische Prinzipien entwickelt hat, so verpflichtet das in der moralischen Krise, in der die Jugend sich heute befindet – ich weise auf die Universitätssituation hin – dazu, daß wir diese Gedanken stärker in die Öffentlichkeit bringen müssen.
v. BREDOW: Darin haben Sie sehr recht! Ich möchte aber hinzufügen: Die *Wirkung* kann nicht in erster Linie durch die Lehre an der Universität erzielt werden. Denn verdeutlichen kann man diese Dinge nur dadurch, daß man sie gemeinsam *lebt;* nur dann werden sie auch andern einleuchten. Es ist also nicht so sehr die Frage der intellektuellen Vermittlung als vielmehr danach, wie man Kontakt bewirkt. Dann löst sich natürlich der Gegensatz „hie Lehrer, da Schüler" auf; es entsteht ein gemeinsames Suchen und Nachdenken – so wie es Nikolaus ja auch (in platonischem Geiste) gemacht hat. In der deutschen Vaterunser-Predigt erklärt Nikolaus das Wort „Sünde" mit „sich absondern". In Gemeinschaft mit den andern seine Eigenart zu entfalten, würde zu allgemeiner Harmonie führen. Daß aber die Verwirklichung dieses Prinzips auf große Schwierigkeiten stößt, wußte Nikolaus aus eigener Erfahrung.
COLOMER: Ich möchte eine kleine Ergänzung zur Vorgeschichte des Ausdrucks *lebendiges Bild* hinzufügen. Bei Ramòn de Sibiuda findet man genau diesen vor Cusanus: der Geist ist *imago viva Dei,* und zwar besonders auf Grund des freien Willens.
v. BREDOW: Hier gab es bestimmt eine Quelle für Nikolaus[4]!
SCHÜSSLER: Weil Sie das Wachsen des Geistes zu Gott hin betont haben, möchte ich anfügen: Sie sagten, daß die Erkenntnis durch die sinnliche Wahrnehmung angeregt wird, und daß das Wachsen zu Gott hin durch den Zuwachs an Erkenntnis bedingt ist. Darin sehe ich eine Überbetonung der Erkenntnis. Was würde das nämlich für einen Menschen, der taubstumm und blind auf die Welt kommt, bedeuten? Daß der Geist eines solchen Menschen nur im begrenzten Maße auf Gott hin wachsen könnte.
v. BREDOW: Das wäre ein Mißverständnis. Die geistige Erkenntnis wird von den Sinnen her angeregt. Bei dem Taub-Blinden sind zwar zwei sehr wichtige Sinnesorgane ausgefallen, aber er hat ja immer noch die Möglichkeit sinnlicher

[4] Vgl. unten G. v. Bredow, *Die personale Existenz der Geistseele,* S. 123–145.

Wahrnehmung, besonders in Tastsinn und Gefühl. Helen Keller[5] ist ein Beispiel dafür, wie ein so stark behinderter Mensch zu voller geistiger Entwicklung kommen kann. Das Hinwachsen zu Gott durch Erkenntnis ist nicht ein Anhäufen von möglichst vielem Einzelwissen, sondern vielmehr ein Hinaufwachsen zu dem Einen, von dem alles herkommt und in dem alles seinen Sinn findet. Für Nikolaus ist ein Hinwachsen zu Gott durch Erkenntnis auch nicht möglich ohne ein Wachsen der Liebe, die mit geistiger Schau wesentlich verbunden ist.

W. KRÄMER: Herr Heyerdahl hat den Zusammenhang zwischen Menschenbild und Weltbild angesprochen. Dabei wurde auch der Rahmen der engeren philosophischen Werke gesprengt. *De concordantia catholica* wurde genannt; und Prof. Haubst nahm schon auf *De pace fidei* Bezug. Außerdem scheint für den Zusammenhang von Menschenbild und Weltbild von Bedeutung, daß der junge Cusanus in seinen Predigten eine ausgeprägte Erbsünden- wie auch eine Tugend- und Lasterlehre vorgetragen hat. In seinem Rechtskommentar, von dem wir heute Nachmittag Dias sehen werden, schrieb er an den Rand: *An sit femina imago Dei?* Die Frage wurde reichlich diskutiert. Wir haben bis jetzt immer nur vom Menschen gesprochen. Nikolaus wurde mit Fragen konfrontiert: Stehen Frauen auf der gleichen Ebene? Stehen Kleriker und Laien auf der gleichen Stufe?

Der historische Kontext ist noch viel reichhaltiger und zeigt, daß Nikolaus von *De concordantia catholica* bis hin zu *De pace fidei* eine *optimistische* Auffassung vom Menschen hatte. Um aber den Zusammenhang herzustellen: Ich meine, ein optimistisches Menschenbild bedingt eine positive Haltung zum Weltbild, bedingt eine optimistische Haltung in bezug auf das Gesellschaftsbild. Obwohl in den Predigten und in *De concordantia catholica* der *Dekadenzaspekt* auftaucht[6]: *ecclesia hodie – pro dolor – in infimo gradu*, kommt der Optimist nicht zum Schweigen, denn der Abstieg ist nach Augustinus ein Zeichen für das eschatologische Ende. Als Gegenbild denken wir an den statischen Gesellschaftsentwurf des Aegidius Romanus und des Johannes von Salisbury, die dem Menschen offensichtlich gar nicht so viel zutrauen und ihn in ein hierarchisches System eingliedern wollen, um ihn darin abzusichern, im Gegensatz etwa zu Joachim von Fiore. Die französische Revolution hatte aber vielleicht ein zu optimistisches Menschenbild und glaubte, den Menschen von

---

[5] Helen Keller (1880–1968), die mit 18 Monaten infolge schwerer Erkrankung blind und taub geworden war, ist von ihrer Erzieherin Anne Sullivan mit sehr viel Liebe auf dem Wege über den Tastsinn die Umwelt geistig erschlossen worden. Sie „buchstabierte" ihr die Worte in die Handinnenfläche, dann lernte Helen auch die Blindenschrift (Braille). So wurde ihr der Weg zu tätiger Anteilnahme an der geistigen Bildung geebnet. Der unglaublich verfeinerte Tastsinn ersetzte ihr in gewissem Maße die Funktion von Gehör und Gesicht. Vgl. die von HELEN KELLER verfaßten Bücher, u. a. *The Story of my Life* (1902) und *Let us have Faith* (1940). Lit.: COLLIER, *Encyclopedia* (1971), Bd. 14, S. 15–16.

[6] Vgl. *Sermo* XIII (h XVI, N. 4, Z. 5–8 und N. 5, Z. 5 f.) und *De conc. cath.* I, 3 (h XIV, N. 14, Z. 23–25).

allen korrumpierenden Institutionen befreien zu müssen. In *De concordantia catholica* wird eine offene Gesellschaftstheorie vertreten, die dem Menschen sehr viel zutraut. Die in diesem Werk dargelegte Konsens- und Gesetzestheorie[7] mit dem Element der Rezeption beinhaltet eine ganz eindeutige Aufwertung jedes einzelnen Menschen, nicht nur des Menschen, der ein Amt bekleidet. Und von daher, gestützt auf das philosophisch-optimistische Menschenbild, bricht in *De pace fidei* wieder der Optimismus durch: Wir können zu einer besseren Zukunft beitragen.

v. BREDOW: Ich danke Ihnen für diese ergänzende Information.

STALLMACH: Meine Frage betrifft den Seinscharakter dessen, wodurch der Mensch *imago Dei, imago Dei viva* ist. Würde aus der Ablehnung des Substrat-Gedankens (der Substantialität des seelisch-geistigen Seins) nicht eine aktualistische Auffassung vom Personsein folgen (daß also der Mensch „Person" nur wäre im Vollzug und durch den Vollzug personaler Akte)? Oder kann sich die Ablehnung des Substrat/Substanz-Gedankens nicht vielmehr nur gegen jene Verdinglichung richten, die im neuzeitlichen Denken den „Substanz"begriff fortschreitend depraviert hat?

v. BREDOW: Wenn ich vom Geist gesagt habe, daß er Selbstand hat als freie Kraft ohne Substrat (MFCG 13, 62), habe ich damit natürlich keinen Aktualismus gemeint. Der Geist „ist" wohl im Vollzug seiner Akte, aber die These von Max Scheler, daß der Geist nur im Vollzug seiner Akte sei[8], kann nicht gelten für das, was Nikolaus meint. Ich muß jedoch darauf insistieren, daß der Geist, nach dem, was NvK direkt und auch in verschiedenen Bildern von ihm sagt, nicht angewiesen ist auf irgendeine Art von Substrat. Er ist Ursprung und Ort seiner Akte; dies besagt etwas andres und auch mehr als das bloße Im-Vollzug-seiner-Akte-Sein. Außerdem habe ich darauf hingewiesen, daß in dem inneren *Bezug auf* Gott ein *ontologisches Fundament* des Geistes gegeben ist, er ist ja „lebendiges *Bild* Gottes". Aus diesem Grunde schien mir der Versuch des jungen Vincentius Victor so wichtig, Gott „habe die Seele *aus* sich selbst gemacht". Das meint ein ontologisches Fundament der Seele, das von Gott her ist. Ich würde es aber nicht „Substrat" nennen.

STALLMACH: Substanz!

v. BREDOW: Ja, aber Substanz ist ein vieldeutiger Begriff. Ich habe von „Selbstand" gesprochen, weil „Substanz" im Zusammenhang mit dem Aristotelismus zu einer falschen Vorstellung führen könnte. Ich meine nicht Aktualismus und auch nicht dinghafte Substanz. In weiterem Sinne könnte ich aber auch von „Substanz" sprechen, etwa in der Weise, wie sie von Leibniz als *Être capable d'action* definiert wurde[9].

---

[7] W. Krämer, *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, BGPhThMA 19, Münster 1980.

[8] Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Ges. Werke, Bd. 9, S. 39 „Der Geist ist das einzige Sein, das selbst *gegenstandsunfähig* ist – er ist reine, *pure Aktualität*, hat sein Sein nur *im freien Vollzug seiner Akte*. Analoge Aussagen gibt es bereits im „Formalismus".

[9] G. W. Leibniz, *Prinzipien der Natur und der Gnade* § 1.

Zu: WILHELM DUPRÉ, Nijmegen (MFCG 13 [1978] 68–87)
„Der Mensch als Mikrokosmos"
(Gesprächsleitung: W. Beierwaltes)

HINSKE: Die mittelalterliche Philosophie und Theologie verfügten über eine ganze Reihe von, wenn ich so sagen darf, klassischen Formeln, um den Menschen zu begreifen: der Mensch als *animal rationale*, der Mensch als *horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*, der Mensch als Mikrokosmos bzw. als *minor mundus*, der Mensch als *imago Dei*. Alle diese Formeln kehren, soweit ich sehe, auch bei NvK wieder. Wenn dieses Symposion nun nicht gewissermaßen zu einem Symposion über das Menschenbild des Mittelalters im allgemeinen werden soll, so müßte man doch eigentlich fragen: Was ist die spezifische Interpretation der Mikrokosmos-Idee bei NvK? Was unterscheidet seine Rezeption dieser Formel von ihrer Rezeption bei anderen Autoren der Antike oder des Mittelalters, z. B. bei Aristoteles[1] oder bei Thomas von Aquin[2]? Wenn ich Ihrem Vortrag aufmerksam genug gefolgt bin, haben Sie auf diese Frage keine Antwort gegeben. Deshalb gestatten Sie mir die Frage: Was ist denn nun eigentlich die Idee des Mikrokosmos bei Cusanus? Unterscheidet sie sich gar nicht von den anderen Autoren des Mittelalters? Oder worin liegt der spezifische Gehalt dieser Idee bei NvK?

DUPRÉ: Wenn ich den Mikrokosmos-Gedanken bei NvK als ein Symbol bezeichnet habe, so wollte ich damit einerseits den Zusammenhang der Tradition zum Ausdruck bringen, und zwar in dem sehr weiten Sinn, daß hier sowohl philosophische und theologische Gedanken als auch mythologische Motive miteinander vereinigt sind. Im einzelnen kann man in der Art und Weise, wie Cusanus sich zum Mikrokosmos bezieht, durchaus Parallelen finden, die es auch bei den vorhergehenden Autoren bereits gab. Aber Ihre Frage zielt darauf: Was ist hier das Spezifische? Und da meine ich: dieses besteht darin, daß hier der Mikrokosmos-Gedanke als solcher, die Einheit von Teil und Ganzem, bzw. das Verhältnis der Menschen zum Kosmos überhaupt, als Verhältnis von Natur und Freiheit gesehen wird. Das läßt sich in etwa so deutlicher machen: Ich habe den Eindruck, wenn das *Mittelalter* vom Mikrokosmos redet, denkt es an einen bestimmten Gegenstand: nämlich den Kosmos. Für Cusanus geht es dagegen im Grunde nicht darum, ob der Makrokosmos, der Megakosmos ein Megaanthropos ist, oder ob der Mensch ein Brachykosmos ist – das sind Formulierungen, die wir bei Philo finden[3] –, sondern es geht darum, daß der Kosmos eine Einheit darstellt, die selbst kein Gegenstand ist. Das habe ich gemeint mit der Entgrenzung der Grenzen. Und in diesem Zusammenhang kriegt die Rede vom Mikrokosmos den spezifischen

[1] Vgl. ARISTOTELES, *Physik*, Buch VIII, 2; 252 b 26.
[2] Vgl. THOMAS v. AQUIN, *In II. Sent.* dist. 1 q. 2 a. 3 sed contra; *De verit.* q. 5 a. 8 sed contra 7; *S. theol.* I q. 91 a. 1 c.; I/II q. 17 a. 8 ob. 2.
[3] Cf. *Philo, Quis rer. div. haer.* XXIX–XXXI, 146–156; *De migr. Abr.* XV–XVI, 72–74.

Sinn, daß die Welt des Menschen als eine selbständige Welt zu begreifen ist, die aber durchaus in die „nicht andere" Welt, die der Kosmos ist, aufgenommen ist. Und das scheint mir, ist nicht mehr mittelalterlich.

HINSKE: Auf welchen Text oder auf welche Formulierung stützen Sie sich bei dieser Interpretation?

DUPRÉ: Auf die Stellen, die ich auch gebracht habe. Das sind namentlich die Texte *De coniecturis* II,14, wo eben die doppelte Welt genannt wird; sehr schön wird das auch in dem Zitat aus *De ludo globi*, wo das Problem behandelt wird, daß der Mensch ein Teil der Welt ist, und dennoch nicht in diesem Teilsein aufgeht, zum Ausdruck gebracht. Für die Beantwortung des Freiheitsproblems habe ich mich vor allen Dingen auf *De venatione sapientiae* gestützt. Im übrigen lasse ich mich von dem leiten, was Cusanus in *De docta ignorantia* über Kosmos und Mensch zu sagen hat.

BEIERWALTES: Wenn Sie sagen, daß der Kosmos im Mittelalter als „Gegenstand" betrachtet worden sei, würden Sie da etwa auch Augustins Gedanken dazurechnen, daß der Mensch ein *experimentum suae medietatis* sei, und dies so, daß er den Bereich des Grundes, der ihn selbst begründet, und das, was dieser Grund als „unter" dem Menschen seiend konstituiert, miteinander verbindet? Dies scheint mir doch der Gedanke zu sein, auf den Sie mit Cusanus auch zugegangen sind. Ihn nimmt die Philosophie der *Renaissance* auf: der Mensch als *copula mundi*, analog der Weltseele des platonischen Timaios. „Kosmos als Gegenstand" – diesen Aspekt wird man schwerlich auch bei Eriugena finden können, wenn man bedenkt, daß der Kosmos als *Theophanie*, als die Erscheinung der göttlichen *primordiales causae* gedacht wird.

DUPRÉ: Ich möchte keineswegs bestreiten, daß es bei Augustinus und Scotus Eriugena Momente gibt, die in dieselbe Richtung weisen wie bei Cusanus. Nur meine ich, daß bei Cusanus hervorzuheben ist, daß er sich bewußt dem Begriff des Kosmos zuwendet und diesen mit dem Begriff des Menschen verbindet. Bei Augustinus dagegen habe ich den Eindruck, daß es ihm eigentlich gar nicht um das Problem des Kosmos geht. Worauf es ihm ankommt, ist doch der Mensch in seinem Verhältnis zu Gott: *Deus et anima*. Daß da auch der Kosmos zur Sprache kommt, ja, – aber letztlich bleibt es ein Problem für die weltliche Philosophie, sich mit strikt kosmologischen Fragen auseinanderzusetzen.

BEIERWALTES: Eine Interpretation der Schöpfungsproblematik etwa des XI. Buches der *Confessiones* Augustin's könnte deutlich machen, daß eine solche Differenzierung zumindest auf Schwierigkeiten stößt. Sogenannte „kosmologische" Fragen stehen durchaus in der Funktion des theologischen Entwurfs.

DUPRÉ: Soweit bei Augustinus und Cusanus z. T. dieselben Erkenntnisinteressen und Motive vorhanden sind, sehe ich da durchaus Parallelen. Soweit aber Cusanus vor allem das Motiv der *docta ignorantia* systematisch expliziert hat, und ohne Einschränkung das ganze Spektrum menschlichen Daseins herangezogen hat, sowie der Wirklichkeit überhaupt, sehe ich den Unterschied.

STALLMACH: Ich schließe mich diesen Fragen an: Was hat Cusanus mit dem Mikrokosmos-Gedanken eigentlich gemeint? Offenbar nicht nur, daß der Mensch eine eigenständige Welt für sich sei, der ein „Kosmos" als Gegenstand gegenüberstehe. Was er sagen wollte, ist ja wohl dies, daß der Mensch gewissermaßen eine All-Einheit ist. Im Menschen stellt sich der gesamte Kosmos noch einmal dar. Als Beleg müßte man, das haben Sie auch angeführt, das *quodlibet in quolibet*[4] nennen. Was aber folgt daraus für Cusanus, welche Konsequenzen hat diese Konzeption in seinem Denken von Mensch und Welt? (Derjenige, der in dieser Richtung konsequent weitergedacht hat, war Leibniz mit seiner Monadologie, nach der ja jede Monade die ganze Welt repräsentiert. Danach wäre dann allerdings nicht nur der Mensch „Mikrokosmos", sondern jeder der letzten Bestandteile des ganzen Kosmos.)
DUPRÉ: Da möchte ich zunächst einmal zustimmen. Nur, worauf es Cusanus m. E. ankommt, ist, daß der Gedanke des *quodlibet in quolibet* in Einheit gesehen wird mit dem Gedanken, daß der Mensch seine eigene Welt ist und aufbaut. Es geht hier um die Spannungseinheit der beiden Momente. Bei Leibniz kann man sagen, daß der Gedanke des *quodlibet in quolibet* dergestalt zu Ende gedacht ist, daß die Monade in der Tat fensterlos wird. Das ist *eine* Konsequenz, die man aus dem *quodlibet in quolibet* ziehen kann. Wenn ich dagegen an die Ideologen des Pariser Instituts sowie an Marx und seine Nachfolger denke, dann scheint sich mir das alte Moment zu zeigen, nämlich daß der *mundus humanus* als eine selbständige Ganzheit im Sinne einer Wiederholung gesehen wird. Das ist die *andere* Konsequenz des *quodlibet in quolibet*. Demgegenüber bildet bei Cusanus das Sowohl-als-auch den Mittelpunkt der Überlegung. Darin liegt das Eigenartige des cusanischen Mikrokosmos-Gedankens, das ich in dieser Weise weder bei seinen Vorgängern noch in der Folgezeit finde. In dieser Hinsicht muß man m. E. sagen: Das *quodlibet in quolibet* und der *mundus humanus* sind zwei Größen, die in unserem neuzeitlichen Bewußtsein auseinandergefallen sind, bzw. sofern sie es nicht sind, doch auseinanderzufallen drohen.
STALLMACH: Gemeint scheint mit dem Mikrokosmos-Gedanken jedoch: Nicht nur daß der Mensch *seine* Welt ist, sondern daß er *die* Welt ist, daß er das All des Seienden in einer Mikrostruktur repräsentiert.
DUPRÉ: Ja, diesen Gedanken kann man vom Maximitätsprinzip her im äußersten Fall so formulieren. Es ist eben nur die Welt des Menschen, das Menschliche, das Wert hat; alles andere zählt nicht. Worauf es jedoch sowohl in historischer als auch in philosophischer Hinsicht ankommt, ist das Zusammendenken der beiden Aspekte.
BORMANN: Bei dieser Debatte über die Welt, gleich ob man nun vom *kosmos* oder vom *mundus* redet, und bei der Frage, ob die Welt als Gegenstand

[4] *Doct. ign.* II, 5 (h I, S. 76–78).

zu verstehen sei, ist doch wohl auch die Aussage des Cusanus in *De docta ignorantia* II zu berücksichtigen, der *mundus* sei die erste eingeschränkte Wesenheit aller Dinge[5]. Weiterhin ist zu bedenken, daß, wie im gleichen Buch gesagt ist, die Welt zwar nicht die Sonne, nicht der Mond, nicht der Mensch ist, aber doch in jedem von ihnen das ist, was sie sind, jedoch auf eingeschränkte Weise[6]. Ich glaube, wenn wir diesem Gedanken folgen – Herr Stallmach hat vorhin genau darauf hingewiesen –, dann können wir exakt erklären, in welcher Weise alles in allem ist *(omnia in omnibus)*[7]. Es ist allerdings noch zu klären, inwiefern der Mensch eine solche Vorrangstellung hat, daß er als *microcosmos aut humanus quidem mundus*[8] bezeichnet wird.

DUPRÉ: Ich glaube, daß auch hier eines der Themen wieder aufgegriffen wird, die ich im Referat ausgeführt habe. Ich sagte: der Kosmos ist bei Cusanus eine Einheit, die nicht als Gegenstand gedacht wird; und ich nehme an, das ist genau das, was Sie jetzt mit dem Hinweis auf die *essentia contracta* auch gesagt haben. Dies festzuhalten ist wichtig, da andernfalls nicht einzusehen ist, wie überhaupt so etwas wie eine *menschliche Welt* im Kosmos gedacht werden könnte. NvK muß ja einerseits davon ausgehen, daß das Principium *quodlibet in quolibet* verbindlich ist. Wenn das aber so ist, dann ist der Mensch, ebenso wie alles andere, in die notwendigen Beziehungen des kosmischen Ablaufs hineingenommen; und dann hat es keinen Sinn mehr, von menschlicher Freiheit zu sprechen. Umgekehrt ist es aber die Frage: Wie muß ich den Kosmos denken, wenn es Freiheit geben soll? Hier ist m. E. auf die Bewegung der *docta ignorantia* zu verweisen, sofern darin die Aufhebung der Grenzen des Kosmos sichtbar wird. Dabei werden die Grenzen in einer Weise aufgehoben, daß sie sowohl als gesetzte Grenzen festgehalten wie auch als seiende Grenzen relativiert werden. Ich sehe darin einerseits eine Übereinstimmung mit der antiken, mit der griechischen Tradition, d. h. mit einer Welt, in der diese Grenzen durchaus sind, wo es also die Notwendigkeit gibt. Andererseits meine ich aber, daß dort, wo diese Notwendigkeit im Sinne der *docta ignorantia* gedacht wird, es dem Menschen möglich wird, in Freiheit seine eigene Welt aufzubauen. Er folgt dabei den Aufbauprinzipien der großen Welt, aber indem er diese an seinem eigenen Sein relativiert, erweist sich dieses Sein als selbständiges Prinzip, das in der Anerkennung des Notwendigen die Notwendigkeit selbst überwindet und als Freiheit konkretisiert. Unbeschadet der Gesetzmäßigkeiten im naturhaften Kosmos können wir darum unsere menschliche Welt in Freiheit aufbauen. Dabei muß freilich all das zur Sprache gebracht werden, was über die Prinzipien von Liebe, Gerechtigkeit, Glauben usw. zu sagen ist.

---

[5] Ebd. II, 4 N. 113. 115–116; 5 N. 117 ff.; 6 N. 123 ff.
[6] Ebd. II, 4 N. 115; N. 118.
[7] Ebd. II, 5 N. 117. 118. 120. 121.
[8] *De coni.* II, 14 N. 143.

BORMANN: Das heißt also, wenn ich Sie richtig verstehe, daß Sie die Aussage des Cusanus, der Mensch sei ein *Mikrokosmos,* einmal im ontologischen Sinne und sodann im moralischen Sinne als einen Sollensanspruch darstellen.
DUPRÉ: Ja, richtig, aber ich möchte hinzufügen: die Moralität wird ontologisch fundiert. Das ist sehr wichtig.
BÖTTIGER: Vielleicht kann die Klärung dieser Streitfrage dadurch zustande kommen, daß man auf den Begriff oder das Moment des Kosmos zurückkommt. Ich benutze dazu als Interpretament etwa das Geometrie-Verständnis, wie es von Riemann entwickelt worden ist. Wo ist die Geometrie als ein Ganzheitsmoment, das dem Feld seine Ordnung gibt, anzusiedeln? Sie ist natürlich nicht in den Dingen sichtbar anzusiedeln, sondern im Menschen. Auf der anderen Seite gehorcht aber natürlich der konkrete Mensch dieser Geometrie, die es gibt, und die er sich selbst aufgemacht hat, oder bewußt gemacht hat. Wenn ich nun das Ineinander von Mikrokosmos und Makrokosmos hiernach interpretiere, so meine ich, nach Ihrem Vortrag wären die Prinzipien andere. Das würde ich gern noch einmal klarer haben. Nach meiner Vorstellung wären die Prinzipien gerade die gleichen, auch wenn diese immanente Geometrie-Idee nun im Geist auch sozusagen selbständig auftritt.
DUPRÉ: Wenn ich gesagt habe: die Prinzipien der menschlichen Welt sind andere, so muß ich das dahin präzisieren, daß die Prinzipien einerseits identisch, aber andererseits in ihrer Gestalt transformiert sind. Das „andere" ist hier also nicht im absoluten Sinn zu nehmen, sondern es geht um transformierte Prinzipien, d. h. um Prinzipien, die am eigenen Sein des Menschen relativiert und damit – in der Synthese, die daraus resultiert – „anders" geworden sind. Ich glaube, hier kann ich mich durchaus an das anschließen, was heute früh darüber gesagt worden ist. Die Freiheit kommt gerade in der konjekturalen Vermittlung zustande; sie zeigt sich darin, aber sie ist nicht identisch mit dem konjekturalen Übergang.
HOFFMANN: Muß man diese ganze Frage *Mikrokosmos* nicht viel stärker im Rahmen der Erkenntnistheorie des NvK sehen? Daß die *mens,* der Geist, in die Welt hineinleuchtet, beruht ja auf einer inneren Faszination durch die Welt. Und diese Sicht der Welt ist schon bei Cusanus anders als etwa zu Zeiten des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin, als unter dem Einfluß des Averroismus die Welt zum Gegenstand wurde. Bei Thomas steht der Mensch dieser Welt souverän gegenüber. Entsprechend bedeutet Kosmos bei ihm (und im „Aristotelismus" des Hochmittelalters) viel stärker *Gegenständlichkeit* als bei Nikolaus Cusanus. Zugleich wandelte sich das Verständnis von Erkenntnis gegenüber der augustinischen Tradition; Thomas setzt den göttlichen Funken des Intellektes als geschaffene Gabe mit dem menschlichen Intellekt gleich. Bei Cusanus ist dagegen eine gewisse Rückkehr zur augustinischen Erkenntnisauffassung spürbar. Die Augustinisten hatten gegenüber dem Averroismus (und bes. bei Thomas) das Gefühl, daß ihnen der Boden unter den Füßen weggezogen werde durch die neue Art, wie diese Denker die Welt in ihrer Weltlichkeit

freisetzten[9]. Bei Cusanus bahnte sich unter dem Einfluß der weitergehenden Entwicklung eine Wende zur geistigen Innerlichkeit an. Indem der Mensch in die innere Welt seiner Selbsterfahrung hineinschaut, findet er in dieser auch den Zugang zum Verständnis für das Innerste der großen Welt. Und das vor allem wird von NvK mit dem Ausdruck *Mikrokosmos* – der Mensch ist *die Welt im Kleinen* – ausgedrückt[10]. Mich beschäftigt diese Frage seit dem Vortrag von Herrn Kremer, indem ich mich dauernd frage: Ja, wie kommt der Mensch in die Welt hinein? Doch Nikolaus selbst hat es betont, daß der Mensch als Mikrokosmos den ganzen Stufenbau des Kosmos erfährt[11].

DUPRÉ: Auch ich sehe hier durchaus ein Moment, das beim Mikrokosmos-Gedanken des Cusanus nicht weggelassen werden darf. Doch gerade wenn ich in diesem Zusammenhang beim Vortrag von Herrn Kremer anknüpfe, so meine ich, daß im Mikrokosmos-Gedanken mit zum Ausdruck gebracht wird, daß Cusanus weder Platoniker noch Aristoteliker sein will, sondern die Vermittlung zwischen den beiden Positionen sucht, von denen er sich keine selbst zu eigen machen möchte. Der Mikrokosmos-Gedanke, wie Cusanus ihn sieht, das „et" der beiden Momente, ist m. E. die Konkretisierung dessen, was Cusanus erkenntnistheoretisch in der Gegenstellung von Platonismus und Aristotelismus erarbeitet hat.

Ganz kurz möchte ich bemerken: Ich habe nicht die Leibesproblematik behandelt, wohl aber die formale Struktur dieser Problematik. Diese sehe ich darin, daß eben der Mensch ein Teil ist, der selbst ein Ganzes ist. Und wenn ich diese Beziehung, diese asymmetrische Beziehung jetzt in dem wiederzuerkennen probiere, was wir als *Leib* erfahren, dann sind wir genau bei jenen Fragen und Antworten angelangt, die Sie soeben angedeutet haben.

ZEPP: Die Quelle, wo der Fortschritt passiert, ist die menschliche *Seele*, und das eben ist möglich, weil sie Ebenbild Gottes ist, der die schöpferische Qualität in höchster Form repräsentiert. Daß Gesetze im menschlichen *Geist* als dem entwickeltsten Teil des Universums dieselben sind wie die im *Universum*, wird einfach dadurch bewiesen, daß das, was im menschlichen Geist zunächst als Hypothese ist und dann experimentell geprüft wird, auch genau das ist, was letztlich einen Effekt auf das materielle Universum hat. So ist allein der technologisch-wissenschaftliche Fortschritt bis zum heutigen Zeitpunkt

---

[9] Vgl. L. Hödl, *Über die averroistische Wende der lateinischen Philosophie des Mittelalters im 13. Jahrhundert:* RThAM XXXIX (1972) 171–193. Ders.: *Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert:* Virtus Politica (Festgabe Alfons Hufnagel) (1974) 251–275. Auch: Fr. Hoffmann, *Die theologische Krise des 13. Jahrhunderts und ihre Überwindung durch Albert den Großen:* Dienst der Vermittlung (Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Philos.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt) Leipzig 1977, 207–219.

[10] Vgl. R. Haubst, *Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des Nikolaus Treverensis in codicillus Straßburg 84:* MFCG 1 (^{2}1968) 17–51, bes. 48.

[11] Vgl. Anm. 10; zum cusanischen Weltverständnis vgl. J. Stallmach, *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in De coniecturis und De quaerendo Deum:* MFCG 11 (1975) 86–124, bes. 87.

der Beweis, daß Mikrokosmos und Makrokosmos tatsächlich derselben Gesetzmäßigkeit unterliegen.
DUPRÉ: Um beim letzten anzuknüpfen: derselben Gesetzmäßigkeit: ja, aber in der Dialektik der *similitudo;* das muß man dann hinzufügen. Bei Cusanus ist wohl auch dies nicht zu vernachlässigen, daß er, obwohl er die schöpferische Kraft des Menschen betont, doch auch hinzufügt, daß dieser nichts Neues erschafft. Ich erinnere mich: In einer Predigt bemerkt er: Da erfindet jemand, daß man säen und den Acker bearbeiten kann; doch die Leute entdecken auch, daß diese Möglichkeit ihnen immer schon gegeben war, und sie sind froh und preisen diesen Erfinder und den Herrn, daß er dieses Wunder mit der Menschheit getan hat[12]. Hier zeigt sich bei Cusanus ein fundamentaler Unterschied gegenüber einem unbegrenzten Fortschrittsglauben. Fortschritt ja, aber ein Fortschritt, dem zugleich auch vom Ursprung her Wege und Grenzen gewiesen sind. Wie wir das im einzelnen interpretieren müssen, das ist eine andere Frage.
BEIERWALTES: Das Entstehen neuer Wissenschaften muß man in der Richtung sehen: die menschliche Kreativität zielt auf eine Entfaltung und Vollendung des in der Natur Angelegten. Darin ist impliziert, daß bei diesem Akt im Grunde nichts absolut Neues herauskommen kann. Gerade dieser Aspekt ist m. E. abzusetzen etwa von Francis Bacon, nach dem die aristotelisch gedachte *perfectio naturae* zu seiner eigenen Konzeption der *interpretatio* bzw. *instauratio naturae* im Gegensatz steht. *Interpretatio* „setzt" der Natur „zu"[13], geht gegen sie an, um das Wissen von ihr in „neue Naturen" umzuwandeln – also *interpretatio* als *transformatio naturae*. Dies ist die Legitimation für die Kategorie des „Neuen". Sie hat Konsequenzen für die Konstitution des neuzeitlichen Begriffes von Technik und Fortschritt, wie er für Cusanus nicht denkbar war.
DUPRÉ: Das wirft allerdings die Frage auf, ob diese Kategorie des Novum auch durchzuhalten ist. Vielleicht kann man hier hinzufügen: Die Art und Weise wie seit Bacon der Begriff des Fortschritts kulturell wirksam geworden ist, macht es wahrscheinlich, daß der Begriff des Novum anders hätte gedacht werden müssen.
PEETZ: Ich habe nur noch eine kurze Frage zum Mikrokosmos als möglichem Modell zum Verständnis der Inkarnation. Das haben Sie angesprochen, aber nicht weiter expliziert. Wie ist die besondere Stellung Christi bei Cusanus möglich, wenn man voraussetzt, daß jeder Mensch Mikrokosmos sein soll und zugleich sozusagen ein *alter Deus?* Von welchem Prinzip muß ausgegangen werden, um Makrokosmos und Mikrokosmos in einem Cusanus adäquaten Sinne zu fassen? Das ist mir selbst ausgesprochen unklar.

---

[12] Vgl. Die *Excitatio:* p II/1, Fol. 74[r] (aus Predigt 98 nach Koch).
[13] . . . quae [sc. inductio] . . . naturam premit. F. R. Bacon, *Instauratio magna.* Praef.: The Works ed. Sedding, Vol. I (Nachdr. 1963) 136.

DUPRÉ: Dazu möchte ich zuerst wieder auf das Prinzip des *quodlibet in quolibet* verweisen. Dieses Prinzip kann sich Cusanus durchaus auch im Sinne einer wirkenden Weltseele vorstellen. In *De coniecturis* spricht er z. B. von den Direktive gebenden Kräften, die nicht nur in der Seele sind, sondern sich auch in unser Tun hinein durchwirken[14]. Dem steht an zweiter Stelle die Erfahrung gegenüber, daß wir von diesen Dingen überhaupt wissen. Indem Cusanus diese Erfahrung durchthematisiert, und da komme ich wieder auf das Prinzip der *docta ignorantia* zurück, geschieht etwas Merkwürdiges. Während wir nämlich davon ausgehen, daß es feste Umgrenzungen gibt, in denen ein jedes ist, was es ist, läßt uns die Einsicht, daß das Viele eben nicht das Eine ist, erkennen, daß diese Grenzen zu relativieren sind. Begreifen wir nun diese Relativierung im Lichte der docta ignorantia bzw. der Idee des *Maximum*, dann nimmt das zwar die Erfahrung nicht weg, daß der Kosmos sich selbständig entwickelt, gleichzeitig wird aber auch deutlich, daß dieser Kosmos offen steht für die Entfaltung einer konjekturalen Welt, bzw. einer aus und in Freiheit gestifteten Wirklichkeit.

PEETZ: Meine Frage ist, ob das auch auf den Menschen zutrifft. Ich meine, was Sie jetzt aufgeführt haben, läuft doch darauf hinaus, daß eine Indifferenz aller geschaffenen Dinge angenommen wird, etwa des Steins, oder daß sogar im Prinzip selbst das Prinzip ist. Wie kann ich den Menschen aus dieser *complexio* wegbringen? Also das Modell des Mikrokosmos abheben von der generellen Intention des Cusanus, Welt als mehr dinghafte und vielleicht prozeßhafte Explikation zu begreifen? Wodurch zeichnet sich der Mensch aus?

DUPRÉ: Darauf kann ich nur antworten: Hier spricht die Erfahrung des Denkens selbst. Die Erfahrung, daß dem *intelligere aliquid* ein *intelligere se ipsum* gegenübersteht. Dazu kommt die Idee der Maximität, die mich eben nicht bei dem Bestimmten, das ich hier und jetzt wahrnehme, stehenbleiben läßt, sondern uns zwingt, das Problem der Einheit und des Einen in der Dimension des Anselmschen *id quo maius cogitari nequit* zu konzipieren und im Sinne eines *Maximum contractum* für die Bestimmung des Seienden festzuhalten.

Zu: KARL BORMANN, Köln (MFCG 13 [1978] 88–104) „Über die Verschiedenheit (differentia) und Übereinstimmung (concordantia) der Menschen“ (Gesprächsleitung: W. Beierwaltes)

MEINHARDT: Herr Bormann, angesichts der gewaltigen Fülle an Gelehrsamkeit in Ihrem Vortrag wird das, was ich zu fragen habe, zu einer Kleinig-

[14] Cf. *De coni.* II, 8 (Dupré II, 150 ff.).

keit. Habe ich Sie richtig verstanden, daß Sie „selbstverständlich" Platon, *Politeia* VI, 509 b, als Quelle für die These verstanden wissen wollen, daß die Verschiedenheit der Menschen auf die Einstrahlung der Sonne zurückzuführen sei[1]? Oder ist es so, daß erst spätere Ethnologen Platons Sonnengleichnis so verstanden haben?

BORMANN: Als Beleg will ich es nicht aufgefaßt wissen. Ich zitiere das Kurzreferat des älteren Plinius[2] im Zusammenhang mit Vitruv: Es ist hauptsächlich der Einfluß der Sonne, der die Verschiedenheiten der Menschen hervorbringt. Hierbei mag es sich um eine Reminiszenz an Platons Sonnengleichnis handeln, was selbstverständlich nicht bedeutet, daß eine wörtliche oder direkte Übernahme vorliegt. Wenn ich sagte, man denke an Platons Sonnengleichnis, dann hieß das lediglich, daß eine vage Reminiszenz bestehen kann: Die Kraft der Sonne ist es, die alles auf dieser Erde bewirkt.

MEINHARDT: Eine Zusatzfrage: Ihre Antwort bedeutet, daß bei Plinius vom ursprünglich metaphysischen Sinn dieser Platon-Stelle schlechthin nichts mehr präsent ist?

BORMANN: Falls er das Sonnengleichnis kannte, scheint er es nicht verstanden zu haben.

v. BREDOW: Womit begründen Sie die Vermutung, daß Plinius bei dem, was er von der Sonne sagt, überhaupt an Platon *(Politeia)* gedacht habe? Es gab und gibt doch sehr weit verbreitet die Vorstellung, daß von der Sonne alles Leben herkommt – auch in Ägypten.

BORMANN: Ich mag das nicht bestreiten; aber Plinius (Nat. hist. 1) nennt als eine Quelle für das zweite Buch unter anderen *auctores externi* den Poseidonios. In 2, 205 bezieht er sich direkt auf Platon: *si Platoni credimus* (gemeint ist *Timaios* 24 e ff.); in 2, 189–190 ist Einfluß des Poseidonios anzunehmen. Daß Plinius Platons Sonnengleichnis aus eigener Lektüre kannte, kann ich angesichts der Belesenheit des Plinius nicht ausschließen; die *laus solis* (*Nat. hist.* 2, 12–13) ist jedenfalls stoisch geprägt. Homer, Hesiod und Platon sind die wichtigsten Vorstufen der Sonnenverehrung des Kleanthes und des Poseidonios.

HOFFMANN: Meine Frage: Ist dieser Einfluß mehr physikalisch oder astrologisch zu deuten?

BORMANN: Einige Autoren sind der Auffassung, daß die Stellung der Gestirne die physikalischen Gegebenheiten, Klima und Mischung der Elementarkörper, verursacht und auch die körperlichen und seelischen akzidentellen Beschaffenheiten hervorbringt, während andere dies auf die Stellung der Sonne zurückführen. Immer aber werden für die physikalischen Gegebenheiten entweder die Sonne oder der Tierkreis oder beide zusammen verantwortlich gemacht. Diese Lehre wird von einigen Autoren mit der stoischen Theorie von

[1] Vgl. MFCG 13 (1978) 101, Anm. 113.
[2] G. S. Plinius, *Nat. hist.* II, 189–190.

providentia und *fatum* in Verbindung gebracht[3]. In diesem Zusammenhang könnte nun die Frage gestellt werden, ob die Freiheit des Willens nicht beeinträchtigt wird, wenn auch seelische Beschaffenheiten von der Position der Gestirne abhängig sind. Hierzu ist folgendes zu sagen: Wenn ich von Willensfreiheit spreche, beziehe ich mich auf lateinische Schriftsteller; wenn wir die griechischen Quellen in die Erörterung einbeziehen wollen, reden wir besser von der Freiheit der Entscheidung. Freie Entscheidung besteht darin[4], aus eigenem Antrieb ja zu sagen zu dem, was das Schicksal bringt. Sie kennen das Bild von den Menschen, die Hunden vergleichbar sind, welche hinter einen fahrenden Wagen gebunden sind. Die klugen Hunde, das heißt die klugen Menschen, fügen sich in den unabänderlichen Lauf des Schicksals und entscheiden sich dafür, mitzulaufen. Die törichten dagegen weigern sich, versuchen, sich gegen das Schicksal zu stemmen und werden mitgeschleift[5]. Hinzuweisen ist auch auf das Gebet eines griechischen *Stoikers*[6]. Ich zitiere:

„Führ mich aber, Zeus, und du, Schicksal, wohin mir der Weg von euch bestimmt ist. Denn ich werde ohne Zögern folgen. Wenn ich mich widersetze, bin ich schlecht; dennoch werde ich auch dann folgen."

Das Problem der *libertas arbitrii* wird von späteren Philosophen in anderer Weise gelöst: Bei den Einflüssen durch die *natura locorum* handelt es sich um Akzidentelles, welches die *voluntas* im letzten nicht tangiert. Der Wille kann durch sie motiviert werden; die *libertas arbitrii* jedoch wird nicht beseitigt. So sah es z. B. auch Thomas von Aquin (*S. theol.* I q. 111 a. 2): Durch äußere Einflüsse wird die Willensfreiheit nicht aufgehoben.

HOFFMANN: In der wichtigen Quaestio VI *De malo* zeigt Thomas von Aquin die unmittelbare Nähe Gottes zum menschlichen Willen als Grundlage der Freiheit. Gott bewegt den menschlichen Willen direkt, und zwar entsprechend dessen geistiger Natur so, daß der Wille frei zustimmt. Thomas weiß sehr wohl um die Einwirkungen der sinnenhaften Dinge wie auch der *corpora caelestia* (der allgemeinen Anschauung seiner Zeit folgend) auf den Willen. Doch können solche Einflüsse die Freiheit nicht aufheben, weil sie von wesentlich anderer Natur sind als der Wille. Darum können auch die Himmelskörper den menschlichen Willen nicht direkt bewegen. Es gibt erst recht keine Abwärtsentwicklung der göttlichen Verursachung über die Himmelskörper (und die Sinnendinge) zum menschlichen Willen hin.

BORMANN: Nein, keine Abwärtsentwicklung. In diesem Zusammenhang kann ich noch auf den Problemkreis eingehen, der sich bei Chrysipp und Cicero präsentiert. Ich meine hiermit ein längeres Fragment des Chrysipp, das

---

[3] Zu Poseidonios vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa* I ([4]1970) 224: „. . . damit wird auch die Sonne . . . zu einem bloßen Werkzeug der Vorsehung . . .; zu Vitruv vgl. MFCG 13 (1978) 100.

[4] Ich denke vornehmlich an die stoische Lehre, hierzu vgl. M. Pohlenz, a.a.O. 103–106.

[5] *Stoicorum veterum fragmenta* II, 975; vgl. M. Pohlenz, a.a.O. 106.

[6] Kleanthes; *Stoicorum vet. fragm.* I, 527, vgl. Pohlenz, a.a.O. und II ([4]1972) 61–62.

Cicero in *De fato* überliefert[7]. In diesem Fragment erörtert Chrysipp das Problem der Entscheidungsfreiheit und der durch das *fatum* bedingten *necessitas;* er versucht, die Theorie vom alles bestimmenden Fatum mit der Entscheidungsfreiheit in folgender Weise in Einklang zu bringen: Zu unterscheiden sind die *causae perfectae et principales* und die *causae adiuvantes et proximae*[8]. Die causae adiuvantes sind die causae antecedentes; sie sind in der äußeren Ursachenreihe gegeben. Ihr letzter, auf unsere Triebe einwirkender Bestandteil sind die Vorstellungen (causae proximae). Die causae perfectae et principales dagegen liegen in der menschlichen Natur und sind nicht mit Notwendigkeit durch die äußeren Ursachen beeinflußbar. Ob die Menschen die Vorstellungen anerkennen oder durch Nichtanerkennen unwirksam machen, ist nicht durch äußere Ursachen bedingt, sondern durch die eigene freie Entscheidung. Chrysipp wußte, daß die jeweilige Entscheidung von der Beschaffenheit des Logos der einzelnen Menschen abhängt und daß diese Beschaffenheit das Ergebnis vieler Faktoren ist[9]. Das ändert aber nichts daran, daß die *causae principales* in unserer Natur liegen und daß wir die Möglichkeit zur freien Entscheidung haben. Man denkt hierbei unwillkürlich an Kants Unterscheidung vom empirischen und intelligiblen Charakter. Ich trage Ihnen hier jedoch keine Lehre Kants vor, sondern die des Chrysipp in der Überlieferung Ciceros[10].

MEINHARDT: Ich habe noch eine kurze grundsätzliche Frage zu *De coniecturis* II, 15: Ich habe bisher nie recht verstanden, was dieses Kapitel in der doch ansonsten so spekulativen, hochmetaphysischen Schrift soll. Ihre Quellenanalyse hat mein Problem noch verstärkt, da ich jetzt sehe, daß Nikolaus fast ausschließlich tradiertes Wissensgut weitergibt. Wozu steht ein solches Kapitel in dieser Schrift?

BORMANN: Diese Frage habe ich mir auch gestellt. Ich bin zu folgendem Ergebnis gekommen: In *De coniecturis* II,15 wird über die wesentlichen Eigenschaften der Menschen gehandelt, über die Gemeinsamkeiten der Menschen auf Grund der Partizipation an der gemeinsamen Natur. Im weiteren Verlauf der Untersuchung ist aber auch zu fragen: Wie steht es hinsichtlich der vielfältigen akzidentellen Unterschiede? Und hier scheint es so zu sein, als habe Cusanus eine im Mittelalter recht verbreitete Auffassung übernommen – vielleicht ohne sie innerlich zu akzeptieren – und an diese Stelle in *De coniecturis* gesetzt. Manches ist ja auch in diesem metaphysisch dichten Werk *De coniecturis* aus anderen entlehnt, was ich inzwischen genauer erkannt habe als vor mehr als zehn Jahren bei der Fertigstellung des Quellenapparats.

HAUBST: Mich wundert es, daß Sie die Unterschiede zwischen den einzelnen

---

[7] *Stoicorum vet. fragm.* II, 974.

[8] Zur griechischen Terminologie vgl. *Stoicorum vet. fragm.* II, 997.

[9] Vgl. hierzu das Referat bei Gellius, *Noctes Atticae* 7, 2, 6–13.

[10] Zur Kritik des Karneades an Chrysipps Theorie vgl. M. Pohlenz, a.a.O. Bd. I, S. 177 und Bd. II, S. 89–90. Aber auch die akademische Skepsis erkennt an, daß Chrysipp einen Ansatzpunkt zur Lösung des Problems bietet.

Menschen und zwischen Völkern als akzidentell bezeichnen. Soll das im Sinne der Prädikamentenlehre sein?
BORMANN: Ja.
HAUBST: Sollen die Unterschiede hier wirklich nur in Akzidentien liegen, die zu den Substanzen hinzukommen? Sagt das Cusanus? Dann widerspricht er sich in diesem Punkte kräftig, weil seine ganze Individuationsauffassung doch die ist, daß jedes Ding *de se individuum* oder *singulare* ist, daß erst der Geist das Allgemeine erhebt. Dann ist er in diesem Punkt auch im Gefolge eines Universalien-Realismus[11], in dem ich ihn sonst nirgends finde. Das Kapitel ist also hierin extravagant.
BORMANN: Ja. Und man darf aus diesen Ausführungen über die akzidentelle Verschiedenheit der Menschen keineswegs eine Rassendiskriminierung herleiten, wie es im 19. und 20. Jahrhundert unternommen wurde. Hätte Cusanus in diesem Kapitel (*De coni.* II, 15) gesagt: Der Unterschied, der auf Grund der Örtlichkeiten zwischen den einzelnen Menschenrassen zustande kommt, ist nicht ein akzidenteller, sondern ein wesentlicher, dann wäre er genau dorthin gekommen, wo man im 20. Jahrhundert landete, nämlich im Rassismus. Aber Cusanus kannte den Aristoteles offenbar so gut, daß er den Unterschied zwischen *ousia* und *symbebekota* begriff; und von Aristoteles her gesehen ist eine ontologische Rassendiskriminierung ein Absurdum.
HAUBST: Ich muß noch einmal fragen. Ist das Wort „akzidentell" hier wirklich ontologisch-kategorial gemeint? Kann es nicht logisch[12] so gemeint sein: daß das, worin sich die einzelnen Menschen voneinander unterscheiden, gegenüber dem Übergreifenden, dem allen Menschen Gemeinsamen, „akzidentell" ist? Cusanus hat ja die Vorstellung, daß das Menschsein sozusagen ein metaphysischer Raum ist, innerhalb dessen alle einzelnen Menschen je individuell eingegrenzt sind. Mir kommt es jedenfalls sehr überraschend, daß Cusanus die individuelle Verschiedenheit, die Individuation in Akzidentien verlegen soll.
BORMANN: Sofern „logisch" hier im Sinn der modernen Logik zu verstehen ist, dergestalt, daß von jedem Bezug zur Wirklichkeitsordnung abzusehen ist, verneine ich das. Wird aber „logisch" in der alten Bedeutung verstanden (nach Aristoteles ist der Logos am Seienden orientiert; die Dinge sind so, wie wir in sinnvoller Weise von ihnen reden), dann konzediere ich es. Dann aber müßten wir gemäß der Sprache des 20. Jahrhunderts vom „Ontologischen" reden.
HAUBST: Natürlich meine ich es bei Cusanus im Sinne des Aristoteles.
BORMANN: Gut, dann sind wir einig.
BEIERWALTES: Und was ist dann mit dem Individuellen?

---

[11] Vgl. B. Geyer, *Die patrist. u. scholast. Philosophie* ([12]1927) 210 zu Wilh. von Champeaux; G. v. Bredow, *Platonismus im Mittelalter* (Freiburg 1972) 36 f. zur Schule von Chartres.
[12] Im Sinne der fünf Prädikabilia (Aussageweisen): Genus, species, differentia specifica, proprium, accidens.

BORMANN: Das Individuum ist gemäß dieser bisweilen nicht leicht durchschaubaren Theorie seinerseits noch geprägt durch bestimmte Einflüsse – man sagt ja heute vielfach: durch Einflüsse der Gesellschaft –, aber nicht ausschließlich. Es hat auch etwas Inneres, das nicht diesen Einflüssen unterliegt. Und durch dieses Innere ist es abgehoben von der Gesamtgesellschaft, in die es gestellt ist. Ich halte mich hier genau an das, was Cusanus sagte.
BEIERWALTES: Das würde also heißen, das Individuelle sei durchaus das Akzidentelle.
BORMANN: In gewisser Weise, ja. Cusanus denkt hier an das alte Dictum des Boethius: „*Sed numero differentiam accidentium varietas facit*[13]."
HAUBST: Wenn das so wäre, widerspräche sich Cusanus gerade in seiner Schrift *De coniecturis* in diesem Kapitel ganz enorm. Dort betont er ja die *singularitas* in allem so nachdrücklich: *Omnia universalia in te, Juliano julianizant*[14].
BORMANN: Ja, selbstverständlich. Aber auch das kann von Aristoteles her erklärt werden, wobei verschiedene Betrachtungsweisen zu berücksichtigen sind. In der Metaphysik wird z. B. gefragt: Sind Sokrates und die Wesenheit des Sokrates identisch[15]? Die Antwort lautet: Wenn unter „Sokrates" die Seele des Sokrates verstanden wird, welche die Wesenheit des Sokrates ist, dann besteht Identität zwischen Sokrates und seiner Wesenheit[16]. Innerhalb einer Art ist die Wesenheit eines jeden Individuums von der jedes anderen verschieden, aber nicht in der Weise, daß hierdurch ein Artunterschied begründet wäre[17]. Wird aber mit „Sokrates" das aus Seele und Leib bestehende Individuum gemeint, dann ist Sokrates nicht seiner Wesenheit identisch[18]. Dann aber gilt hinsichtlich der Wesensgleichheit und des Individuationsprinzips folgendes[19]: „Das Ganze nun, die derartige Form in diesem Fleisch und diesen Knochen, ist Kallias und Sokrates; und verschieden ist es durch den Stoff, denn dieser ist verschieden, dasselbe aber ist es durch die Form; denn die Form ist unteilbar." Diese Lehre von der Individuation treffen wir bekanntlich auch bei Thomas und manchen seiner Zeitgenossen an[20].
Vielleicht darf ich noch etwas zur Ergänzung sagen. Ich glaube nicht, daß Cusanus sich widerspricht, sondern vermute, daß wir es, ähnlich wie bei Aristoteles, mit verschiedenen Betrachtungsweisen zu tun haben.

---

[13] Boethius, *De trinitate* I, 24 Stewart-Rand.
[14] De coni. II, 3 (h III, N. 89, Z. 11 f).
[15] *Met.* 1032 a 8.
[16] *Met.* 1037 a 7; vgl. 1022 a 26: „Kallias ist an ihm selbst Kallias und die Wesenheit für Kallias."
[17] *Met.* 1071 a 27–29.
[18] *Met.* 1037 a 5–10; zu den angegebenen Stellen sind jeweils die Kommentare von H. Bonitz und D. Ross zu konsultieren.
[19] *Met.* 1034 a 5–8.
[20] Vgl. auch Thomas von Aquin, *De ente et essentia* c. 2 N. 13, Ende: „. . . dicimus enim Socratem esse essentiam quandam . . . dicimus quod essentia Socratis non est Socrates."

HAUBST: Dann ist es aber nicht so, daß die Prädikamente, die als Akzidentien der Substanz inhärieren, allein die Individualität ausmachen.
BORMANN: Wenn in *De coniecturis* II, 15 eine Differenzierung durch Wesensmerkmale ausgesprochen wird und gesagt wird, diese Merkmale seien durch äußere Gegebenheiten bedingt, so daß zwischen den einzelnen Menschenrassen eine spezifische Differenz bestehen soll, dann ist zu konstatieren, daß Cusanus von Aristoteles absolut nichts verstanden hat.
HAUBST: Man muß ihn ja hier nicht unbedingt an Aristoteles messen, aber es könnte sein, daß – und so muß es doch sein, wenn er konsequent bleibt – daß die Individuation jedes Einzel-Wesens von der Entstehung her in diesem selbst mitgegeben ist, auch so, daß äußere Einflüsse schon in der Individuation effektiv zur Auswirkung kommen.
BORMANN: Diese Einflüsse stammen aber nicht ex natura.
HAUBST: In den Generationsprozeß gehen auch die äußeren Einflüsse mit ein.
BORMANN: Aber es sind veränderliche Eigenschaften, die durch diesen äußeren Einfluß zustande kommen.
HAUBST: Gewiß, aber nicht erst hinterher angehängt.
BORMANN: Ach so, Derartiges ist mit *symbebekos* auch nicht gemeint.
v. BREDOW: Es könnte wohl hilfreich sein, hier eine Unterscheidung zu machen zwischen der *Singularität* und der *Individuation*. Die *singularitas* ist ja nicht bedingt durch irgendwelche individuierenden Einflüsse; so ist auch die Einzigartigkeit jeder einzelnen Person völlig unabhängig davon, ob sie mehr oder weniger originell ist.

Zu: HELMUT MEINHARDT, Gießen (MFCG 13 [1978] 105–116) „Der christologische Impuls im Menschenbild des NvK" (Gesprächsleitung: R. Haubst)

Vor dem Referat
HAUBST: Darf ich zunächst, zur Anknüpfung, kurz auf das letzte Referat von gestern zurückgreifen. Herr Bormann hat uns eine erdrückende Fülle historischer Einblicke geboten in das, was Cusanus in dem Kapitel *De hominum differentia et concordantia* zusammengetragen hat. Aus der Sicht heutiger Ethnologie, sowohl der biologischen wie der kulturgeschichtlichen, wird man sagen können: Das, was Cusanus da ausführte, ist sehr konjektural, auch in dem Sinne von z. T. willkürlichen Behauptungen: Gratis asseritur – gratis negatur. Aber was ist sein eigentliches Anliegen? Ich möchte das kurz auf die Formel bringen: Cusanus will die *latitudo formae humanae* auswalzen. Im Spätmittelalter sprach man besonders in der Naturphilosophie von der *latitudo formarum*. Beim Menschen bedeutet diese die Spannweite der Varia-

tionsmöglichkeiten im Menschsein, wie sie sich in den Völkern und Rassen bekundet. Diese suchte Nikolaus in dem Kapitel II,15 zu konkretisieren.
Genau hier knüpft auch unser nächstes Thema irgendwie an – nämlich bei dem, was die Menschheit als Potenz an Möglichkeiten in sich enthält; was alles im Raum des Menschlichen realisierbar ist; wo die Grenzen und die Vollendung des Menschlichen liegen, – und zwar, um womöglich bewußt zu machen, daß Jesus Christus gekommen ist, um das Menschsein auf eine exemplarische Weise zu erfüllen. Das ist das Thema von Herrn Kollegen Meinhardt. Er wird es auch erfreulicherweise einmal nicht so sehr aus der theologischen wie aus der philosophischen Sicht aufrollen, unter dem Stichwort: Der Impuls, der christologische Impuls, das was auf Christus hinweist, im Menschenbild des Nikolaus von Kues.
Nach dem Referat
BORMANN: Mir ist immer etwas unbehaglich zumute, wenn im Zusammenhang mit der *cusanischen Ideenlehre* direkt auf Platon verwiesen wird; denn es ist bekanntlich eine umgestaltete Ideenlehre, die sich bei Cusanus präsentiert, und nicht die genuin platonische. Doch darüber brauche ich Ihnen nichts zu sagen[1]. Mir geht es um etwas ganz anderes: Sie sagten, platonisch formuliert sei Christus die mit der göttlichen Natur unierte *Idee des Menschen;* daraus folgt doch wohl, daß in der hypostatischen Union die Idee mit der menschlichen Natur verbunden ist. Hier fällt mir eine Stelle aus dem Physikkommentar des Neuplatonikers Simplikios ein[2], wo die Rede ist von gewissen Leuten, die in zahlreiche Sekten gespalten seien und die Transzendenz Gottes preisgäben. Zu dieser Stelle vermerkte ein Mönch am Rande (so H. Diels a.a.O. S. 29: *monachus quidam in margine*): „Wir beseitigen nicht den göttlichen Logos, weil wir sagen, er sei Mensch geworden, sondern belassen ihn in seiner eigentümlichen Majestät und Erhabenheit und verehren ihn; denn er rettete uns auf Grund seiner unaussprechlichen Gutheit" (Die Notiz findet sich im *Laurentianus* LXXXV 2 und im *Marcianus* 229). Wie steht es diesbezüglich bei Cusanus? Ich sehe es bei Cusanus so, wie Simplikios es den Christen vorwirft, daß in dem Menschen Christus der Logos als die Ideenwelt – neuplatonisch gesprochen: der Nous – „inkarniert" ist.
MEINHARDT: Ich stimme Ihnen zu, das Wort *Ideenwelt* könnte mißverständlich sein: es gibt ja für Nikolaus nur eine einzige Idee, die ihren „Ort" hat in Jesus Christus. Damit sind wir bei der kosmologischen Funktion der cusanischen Christologie, nach der ja Christus auch in der Schöpfung eine Rolle spielt, und zwar, so möchte ich sagen, die des Mediums all dessen, was in der Schöpfung geschieht. Blumenberg macht daraus das Hauptanliegen der cusanischen Christologie; es heißt bei ihm wörtlich:

[1] Vgl. H. Meinhardt, Idee: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4 (Darmstadt 1976) Sp. 61.
[2] *Commentaria in Aristotelem Graeca* IX, ed. H. Diels (Berlin 1882) 28–32; 29,3.

„Die Inkarnation ist ein universelles, ein kosmisches Ereignis geworden. Nirgendwo ist davon die Rede, daß die Sünde des Menschen Gott zur Opferung seines Sohnes genötigt habe. Die Schöpfung, nicht die Sünde, der Mangel der Natur, nicht der des Menschen, drängt auf diese Konsequenz"[3].

Das ist so zumindest stark überzogen, wenn nicht gar schlicht falsch, – man lese doch etwa nur das Kapitel III,6 aus *De docta ignorantia.*

BEIERWALTES: Sie haben von den „tröstlichen" Gedanken des Cusanus gesprochen, daß *nichts in der Welt verloren* sei; dies sei nicht platonisch und schon gar nicht neuplatonisch denkbar. Ich würde dagegen folgendes zu bedenken geben – unter dem Horizont: „nichts ist verloren". Eine Charakterisierung des νοῦς, also des zeitfreien Denkens im Sinne Plotins, macht deutlich, daß jede Idee in allen anderen Ideen ist und daß jedes Einzelne alles ist (Enn. V 8,4). Diese Einheit aber wird so bestimmt, daß jede Idee eine „idia dynamis" habe, daß ihr eine Eigenheit oder eigentümliche Identität zukomme. Die Einheit von allem Intelligiblen, die auch – begründend – das Sein der Weltseele und den Kosmos umfaßt, vollzieht sich als Selbst-Reflexion des Seins. – Der zweite Gedanke, der das „Nichts ist verloren" stützt, bezieht sich auf das Sein im Ganzen als ein Explikat des Einen und des Geistes, also auch auf das Zeithafte: Der Hervorgang des Vielen aus dem Einen gleicht dem Verhältnis von Kindern zum Vater; sie können sich von ihm nie total abspalten, müssen immer wieder zu ihm zurückkehren. Analoge Bedeutung hat – drittens – die Lichtmetapher. In I, 7, 1,26 ff. sagt Plotin über das Wirken des Einen im Seienden, formuliert als Licht-Wirkung der Sonne: „Überall nämlich ist es (das Licht) *mit* ihr (der Sonne) und ist nicht abgeschnitten, und wolltest du es nach einer Seite hin abschneiden, das Licht ist zur Sonne hin." Dies heißt: Ein „Abschneiden" oder „Abfall" in einem radikalen Sinne, der sich zu einer eigenen Wesenheit verselbständigte, ist aufgrund der Wirkung des Einen in Allem gar nicht denkbar. – Das Vierte wäre der Enneade III 2 (15 und 16) zu entnehmen, die über die *Pronoia* handelt. Ein Grundgedanke dieser Schrift ist dieser: Jedes einzelne Seiende hat seine eigene, wenn auch gegen Anderes abgestufte Funktion, eine Funktion *im* Ganzen, d. h. in der *sympatheia tōn holōn.* Dafür steht die Dramen- oder Theater-Metapher ein: Jeder Spieler muß seine eigene Rolle durchspielen, deren Bedeutung zwar unterschiedlich, aber dennoch wichtig ist, sie kann und darf nicht aus dem Ganzen herausfallen. Also auch hier „geht nichts verloren". Fünftens: Der Begriff des Individuellen – vom Einen her begründet – ist auch dem neuplatonischen Denken nicht fremd. Plotins Suche nach dem „wahren Wir" im „inneren Menschen", nach dem „Selbst" des Menschen, wäre in Analogie zur cusanischen *singularitas* zu durchdenken (Enn. I 1, 7, 17; VI 4, 14, 16 ff.; V 1, 10, 10). Jedenfalls scheint mir die cusanische Singularitas keine Alternative zum neuplatonischen Denken zu sein.

---

[3] Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit.* (Frankfurt 1966) 523.

Im späteren Neuplatonismus wird der Gedanke des „Nichtverlorenseins" eigentlich noch verschärft, etwa durch den Satz: *panta theothen*, „Alles ist von Gott her", oder – eine dem Thales zugeschriebene Aussage – *panta plere theōn*, „Alles ist voll von Göttern": Die bestimmende und erhaltende Macht des Göttlichen oder des Einen geht durch das Sein insgesamt hindurch[4]. Dies betrifft auch die Materie: im Sinne des Porphyrios ist auch sie vom Einen geschaffen[5].

MEINHARDT: Meiner Vorliebe für den Neuplatonismus konnten Sie keinen größeren Gefallen tun als den Ihrer jetzigen Diskussionsbemerkung. Ich schätze die *Neuplatoniker*, aber bisher immer mit etwas schlechtem Gewissen, gerade wegen der Bestimmung des Einzelseienden letztlich als Defizienz[6]. Mein Neuplatonikerbild muß und darf sich jetzt also verbessern, auf Grund Ihrer Hinweise. Dennoch, Sie nannten auch Plotin, Enn. II 9: So sehr Plotin dort alles Seiende positiv wertet (die Materie wird nie ein böses Antiseiendes), der Strahl wird dennoch immer dünner, im Bereich der Materie verlöscht er allmählich ganz. Bei *Nikolaus* aber wird er zwar auch immer dünner, aber am Schluß, nicht nur beim Menschen, sondern überhaupt bei den materiell *Einzelseienden*, wird so eine Art Knoten dagegengesetzt, der dichte Brocken der Singularitas, des Individuellen. Der findet sich nicht, zumindest nicht so akzentuiert, bei den Neuplatonikern. Darauf könnten wir uns gewiß einigen.

BEIERWALTES: Sie haben damit sicher recht. Ich habe ja auch zum Ende gesagt, daß ich dies nicht als Alternative zum neuplatonischen Denken verstehen wolle. Daß dieser Gedanke bei Cusanus intensiviert worden ist, ist überhaupt keine Frage. Wo aber kann es denn Individualität geben im Bereich der Materie? Individualität wird ja im neuplatonischen Denken gerade im Bereich der Idee und auch im Bereich des Menschen gedacht.

MEINHARDT: Bei Plotin zumindest ist es doch wohl so, daß die Rückkehr zum Einen bei der Seele beginnt; die noch folgende Materie wird allenfalls ein bißchen mitgezogen.

BEIERWALTES: Was ist diese Materie, die da mitgezogen wird?

MEINHARDT: Das weiß ich leider bis heute noch nicht so ganz[7]. Ich wollte auch nur vergleichen: Nikolaus symbolisiert in *De coni.* II,7 Ausgang und Rückkehr zu Gott durch ein einem Kreis einbeschriebenes Sechseck, die sechs Stufen von Ausgang und Rückkehr sind durch die Punkte a bis f bezeichnet[8]. Punkt d meint die Sinnlichkeit, sie ist ausdrücklich in diesem Kreis mit einbezogen. Nach Plotin könnte das, meine ich, nicht so selbstverständlich

---

[4] Procl. *in Tim.* I 209,13 ff. Diehl: οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ ἴσου πάρεστιν.

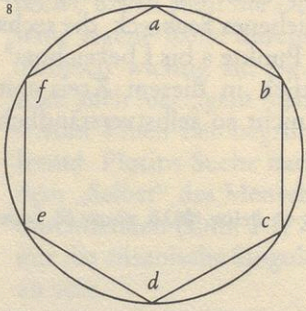
[5] Procl. *in Tim.* I 440,4.

[6] Vgl. MFCG 13 (1978) 109.

[7] Ich brauche mich dieses Nicht-Wissens vor Plotin freilich nicht zu schämen: auch er ringt ganz offensichtlich um einen Begriff der Materie, ohne zu einem eindeutigen Ergebnis zu kommen, so etwa in seiner berühmten Abhandlung über das Böse, *Enn.* I 8 (51).

geschehen: die Rückkehr beginnt bei ihm mit der Seele, die sich von der Sinnlichkeit abwendet, sie letztlich also außerhalb des Kreises läßt.
BEIERWALTES: Bei Plotin ist der Akt der Seele nicht apriori von der Sinnlichkeit getrennt. Der Rückgang des Denkens in sich beginnt gerade in der Sinnlichkeit, als Abkehr von ihr (z. B. I 2, 4, 6). Ein sogar persönliches Zeugnis Plotins hierfür findet sich in IV 8, 1, 1 ff: „Immer wieder, wenn ich aus dem Leibe aufwache in mich selbst . . ."
KREMER: Ich möchte bei dem von Herrn Beierwaltes angeschnittenen Problem der *singularitas* einsteigen. Es ist gar keine Frage, daß Cusanus diese betont, auch im *Compendium*. Aber was heißt singularitas? Ich möchte als Parallele Thomas von Aquin heranziehen. Wenn Thomas sich mit den Platonikern bzw. Neuplatonikern auseinandersetzt, stellt er sich wiederholt die Frage: Wenn es so wäre, wie die Platoniker annahmen, daß die allgemeinen Formen für sich subsistierten, wären diese dann auch individuiert? Und da antwortet Thomas ganz klar: Ja, eben dadurch, daß sie als solche subsistierten und als solche nicht von einem Subjekt rezipiert würden, wären sie individuiert. Er unterscheidet auch sehr deutlich die Singularität eines einzelnen, konkreten Seienden von der Singularität einer allgemeinen Form, die aber wegen deren allgemeinen Formcharakters nicht aufgehoben wird. Das Problem der *Individuation* erfährt bei ihm an zwei Stellen seiner Metaphysik eine Zuspitzung. Er fragt sich: Wie ist es um die Individualität der Engel bestellt, die nach seiner Ansicht nicht Individuen im herkömmlichen Sinne, sondern species sind? Und wie sieht es mit der Individualität Gottes aus, wenn ich Gott das *esse ipsum* heiße? Seine Antwort lautet: Weil dieses ipsum esse als solches existiert, eben dadurch ist es individuiert[9]. In Gott fallen daher, nach Thomas von Aquin, individuelles Sein und allgemeines Sein im Sinne des *ipsum esse subsistens* zusammen. Aber dieses Allgemeine ist etwas Individuelles, etwas Singuläres.
MEINHARDT: Ich bin auch nicht der Meinung, daß (wenn ich noch einmal kritisch Blumenberg zitieren darf) für den thomistischen Aristotelismus „alle

8



[9] Vgl. dazu K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie I, hrsg. v. J. HIRSCHBERGER (Leiden ²1971) 166 f. u. 368 f.

Individualität nur die Abwandlung einer endlichen Vielfalt von Wesensformen . . ., Brechung der allgemeinen Form im Medium des Stofflichen"[10] darstellt. Das ist ohne Zweifel zu stark, doch wäre Genaueres Aufgabe einer Thomas-Interpretation. Bei NvK hat die Singularitas zwar etwas mit der Individualität zu tun, aber sie ist doch noch mehr. Ich möchte Frau v. Bredow zu Hilfe rufen: sie hat das Problem der Singularitas für die Altersphilosophie des NvK bearbeitet[11]; dort wird natürlich deutlicher, was hier in *De docta ignorantia* nur mal kurz anklingt.

v. BREDOW: Der Gedanke der *Singularität* ist wohl in älterer Tradition vorhanden; so könnte man meinen, daß Nikolaus gar nicht viel hinzugebracht hat. Es kann sein, daß bei Neuplatonikern, und auch bei Thomas, ein Akzent auf den Wertcharakter des Singulären gelegt wird, sofern dies nämlich qualitativ verstanden ist als Eigenart, Eigengestaltung. Wenn „jedes Geschöpf sich seiner Singularität erfreut"[12], so kann das besagen: es ist mit dem ihm vorgegebenen Entfaltungsbereich seiner Species zufrieden und möchte nicht „ein andres" werden[13]. So würde ein Hund nur einen Hund schön finden, nicht aber eine schöne Katze. Und der Mensch erkennt zwar den höhern Rang des Engels, doch möchte er seine eigene Vollendung als Mensch finden und nicht aus seiner Gattung herausgerissen werden. – Im strengen Sinne bezeichnet die Singularität aber die Einzigkeit, und d. h. Einzigartigkeit des Seienden. Durch sie hat das Individuum teil an der Singularität Gottes, welche alle Seienden einzigartig macht *(singularizat)*. Dieser Gedanke aus *De venatione* Kap. 22 bezeichnet den Kern der cusanischen „Singularität"[14]. – Die Frage nach der Individuation durch die Materie hat mit diesem Aspekt nichts zu tun.

STALLMACH: Zunächst eine Frage, die m. E. für die Theologie relevant ist: Würde mit einer fundamental-christologischen Spekulation dieser Art nicht das (heilsgeschichtliche) *Christusereignis* (rational) *ableitbar gemacht?* Dann eine Frage im Anschluß an die eben geführte Platonismus-Diskussion: Wie hängt dieses Problem bei Cusanus zusammen mit der Problematik einer natürlichen Theologie bzw. des Verhältnisses von Philosophie und Theologie? Soweit Cusanus Platoniker ist, gibt es, was die „Ideen" angeht, für ihn im Grunde tatsächlich *nur eine „Idee"* das eine Unendliche, das absolut Eine. Alle „Ideen" sind in das Eine „zurückgedacht", das Gott selbst ist. Sie haben nun gesagt, das sei ein Gedankengang, der nicht mehr revidierbar ist. Was aber ließe sich noch über den Grund für die Nichtrevidierbarkeit dieser Denkent-

---

[10] Dieses Zitat stammt freilich schon aus dem Jahr 1957: *Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung.* Auswahl aus den Schriften. Bs. u. eingel. v. H. BLUMENBERG (Bremen 1957) 32 f.

[11] G. v. BREDOW, *Der Gedanke der Singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues:* MFCG 4 (1964) 375–383.

[12] Vgl. *Ven. sap.* 22 (p I, fol. 209^{v}–210^{r}; nach der Ausgabe von P. Wilpert [Phil. Bibl. Bd. 263] N. 65).

[13] Vgl. dazu H. MEINHARDT: MFCG 13 (1978) 115, besonders das Zitat aus *Sermo* XLI, (demnächst: h XVII) N. 7.

[14] S. unten G. v. BREDOW, *Die personale Existenz der Geistseele,* S. 123–145.

wicklung sagen? Ist es eine zwingende letzte Konsequenz aus dem Ansatz der Ideenkonzeption selbst? Oder ist es schon eine theologisch-theistische Voraussetzung, die dann nur diese Konsequenz zuläßt (wie offenbar bei Augustinus, der als christlicher Theologe, die platonischen „Ideen" sozusagen nirgendwo anders mehr unterzubringen vermochte als in Gott selbst, in dem einen *intellectus divinus*)? Anders gefragt: Gelingt es – und wieweit vermag das cusanische Denken dabei zu helfen – (negativ), den Einwand zu widerlegen, der Primat des Einen vor dem Vielen (mit der Konsequenz des Ureinen als schlechthin Erstem) sei nichts als ein Vorurteil unseres Denkens, und (positiv), das Konsequente, ja Zwingende dieses Ausschlusses eines endgültigen Pluralismus letzter Seinsprinzipien oder auch nur eines Urdualismus zu beweisen, also das (logisch) Zwingende und allein Konsequente dieses Hindenkens über das Viele und über alle „Einheiten" (des Vielen) noch hinaus auf das schlechthin Eine als Urwirk- *und* -formgrund von allem (was m. E. auf eine eigene cusanische Form der quarta via der thomasischen Gottesbeweise hinauskäme)?
MEINHARDT: Warum habe ich von der *Nichtrevidierbarkeit* dieser Denkentwicklung gesprochen[15]? Im Rahmen des Vortrags zunächst nur, um zu zeigen, daß das für Nikolaus bereits eine längst ausgestandene Problematik war. Doch Ihre Frage ging nicht auf das Faktum, sondern auf den sachlichen Grund dieser Entwicklung: Konsequenz der Ideenkonzeption allein – oder erst der Ideenkonzeption im Kontext theistischer Offenbarungstheologie? Ich bin der dezidierten Meinung, daß das erste zutrifft: Platons Dualismus in der Letztbegründung wird von den *Mittelplatonikern* als unausgestandenes Problem empfunden und durch die Verlagerung der Ideen in Gottes Denken gelöst. Es ist ja auch so, daß nicht Augustinus das zuerst gedacht hat: es geschah bei Antiochos von Askalon oder bei Philon, jedenfalls vor den eigentlichen Neuplatonikern, eine innere, sachliche „Vorbereitung des *Neuplatonismus*"[16]. Sobald die Platoniker nach Überwindung ihrer skeptischen Periode wieder metaphysische Interessen entwickelten, haben sie sich der Lösung dieses Problems zugewandt. „Absolut" und „vielheitlich", das geht nicht zusammen, auf Dauer merkt man das. Das ist kein Vorurteil unseres Denkens, das ist sachlich zwingend. Eine Hilfe zur Verdeutlichung dieser Stringenz könnte vom cusanischen Koinzidenz-Prinzip herkommen, allerdings wäre da noch einiges zu explizieren.
HAUBST: Das sind Probleme der Gottesfrage.
STALLMACH: Ist das Cusanus' einzige Idee?
MEINHARDT: Ja, es gibt nur eine *einzige Idee*, das ist die Koinzidenz aller Ideen.
STALLMACH: Gott selbst?
MEINHARDT: Ja, Jesus Christus ist ja Gott.

---

[15] MFCG 13 (1978) 110.
[16] So W. Theilers bekannter Titel: *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*. Berlin ²1964.

HAUBST: Hier geht es aber darum: Christus ist die maximale Konkretisierung im *Bereich des Kontrakten,* die möglich ist.
L. STEIGER: An dem Punkt möchte ich ansetzen. Meine Frage ist: Verfolgen Sie die Problematik der Singularität bis hierhin: Christus ist in der göttlichen Natur *und* in der Idee des Menschen konkret? Oder haben Sie unterwegs aufgegeben? M. a. W.: Ist es nicht nur die Idee, die allein kontrakt mit Gott fundiert ist, sondern noch einmal kommt die Singularität dazu, so daß Gott selber kontrakt ist in dieser Idee des Menschen? So daß also eine doppelte Singularität hier zur Sprache kommen müßte? Ich meine, wenn man diese *doppelseitige Singularität,* wenn ich mich so ausdrücken darf, beachtete, dann würde ich auch als Theologe sagen müssen: Da müßte man noch einmal nach den Bedingungen der Möglichkeit fragen. Vom Philosophischen aus, meine ich, müßte man diese Singularität in Christus an den Anfang setzen. Müßte man dann aber nicht diese doppelseitige Singularität am Schluß einbringen, damit es nicht bei diesem Satz bleibt, den Herr Bormann schon beanstandet hat, daß Christus nur die eine Idee sei, in der alles koinzidiert?
HAUBST: Herr Meinhardt hat mich gebeten, da zu antworten. Das Wort *kontrakt* wendet Cusanus nie auf Gott an. „Kontrakt" ist ja sein Gegenbegriff zu *absolut,* zu der unbegrenzten Fülle des Seins, wie sie von Gott her sich in die Schöpfung, in die Welt hinein abbildlich ergießt. Das Wort von der Kontraktheit Gottes kann man darum bei der Cusanus-Interpretation nicht gebrauchen. Aber Gott ist „individuell", d. h. kein Abstractum, zumal es ja auch nur den einen Gott gibt und seine wesenhafte Individualität „personal" in der Trinität subsistiert. Christus existiert auch als Mensch individuell. Gregor von Nyssa sagt man nach, daß er die Idee der Menschheit in Christus inkarniert gedacht habe[17]. Doch das nur nebenbei. Denn wie Johannes von Damaskus und Thomas von Aquin, die diese Frage diskutierten[18], versteht auch Cusanus Christus in seinem Menschsein eindeutig individuell. Die Individualität Jesu hat aber im Vergleich zu allen anderen menschlichen Individuen und Personen das Besondere, daß die anderen auf je individuell unterschiedliche Weise kontrakt sind, da sie nur je ihre begrenzte Möglichkeit innerhalb des Menschseins konkretisieren, während dieses in Jesus Christus in maximaler Fülle zur Verwirklichung gekommen ist. Das Singuläre bei Christus ist es also, daß er die Universalität darstellt, jedoch nicht als „Idee", sondern eben in maximaler Konkretion, nicht in nur partikulärer, so daß er die Fülle aller in sich hat. Eben dadurch, sagt Cusanus, ist Christus uns allen, jedem Menschen, auch als Mensch näher als irgendein anderer, weil er die Fülle des Menschseins

[17] Dagegen wendet sich P. GALTIER, *Les deux Adam* (Paris 1947) 33–46; Genaueres über die Komplexität und das noch Ungenügende in der „Theorie der Einheit in Christus" bei Gregor von Nyssa s. jetzt bei AL. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche,* Bd. 1, (Freiburg 1979) 539 ff., bes. 546.
[18] JOH. DAMASCENUS, *De fide orthod.* III, c. 11; THOMAS v. AQ., S. theol. III, q. 4 a. 4. – Über die „Universalität und die Individualität der menschlichen Natur Christi nach NvK" s. R. HAUBST, *Die Christologie des NvK* (Freiburg 1956) 219–233.

in sich trägt. Darum kann er auch der Mittler und Erlöser aller sein. Dieses Besondere liegt im Sinn der Menschwerdung. Der Sohn Gottes ist ja in seinem Menschsein für alle gekommen. Deshalb liegt auch im menschlichen Sein Jesu eine alle Völker übergreifende Universalität.

MEINHARDT: Darf ich zum Anfang Ihrer Diskussionsbemerkung noch etwas sagen, Herr Steiger? Sie vermuteten, ich habe die Problematik der Singularität entwickelt, dann aber unterwegs aufgegeben? Das haben Sie genau richtig gesehen: In der vergangenen Nacht habe ich nämlich den einschlägigen Schlußteil aus meinem Vortragsmanuskript gestrichen, und zwar deshalb, weil ich mich über dieses Problem erst noch länger mit Nikolaus unterhalten muß. Vielleicht kann mir einer von Ihnen helfen? Sie haben wohl alle gemerkt, daß mich diese *singularitas* fasziniert. Das ist ein Gedanke, der weiterführt in die Neuzeit hinein, zum Begriff der Subjektivität. Der moderne Subjektivitätsgedanke als Wirkungsgeschichte spätmittelalterlicher Christologie? Christus stellt bei NvK die Gattung Menschheit als singulares Individuum dar. Wenn alles, was der Mensch ist, er von Christus her ist, durch Teilhabe, ist dann nicht auch gerade diese Singularitas des Menschen (die ja in die Richtung der neuzeitlichen Subjektivität weist) letztlich begründet und bestätigt im singularen Gottmenschen Christus? Aber diese Gedanken waren mir noch zu unsicher und unfertig, als daß ich sie hier hätte vortragen mögen.

STEIGER: Das meinte ich.

BREUNING: Ich möchte noch einmal daran anknüpfen, was Herr Stallmach vorhin geäußert hat. Ich bin theologisch interessiert an der Überlegung. Bei dieser fand ich hier bestätigt, daß gerade bei NvK irgendwie Glanz und Grenze einer solchen fundamentalen Christologie sehr deutlich werden. *Der Glanz* wird durch das bestätigt, was Sie zum Schluß so schön in dieser launigen Form gesagt haben vom „Schutzengel Platon". Wie gut NvK doch unterrichtet war, seine Fundamentaltheologie so auszurichten! Aber es ist mir eigentlich dabei auch wieder sehr deutlich geworden, daß diese Art von Fundamentaltheologie im wesentlichen doch darauf hinführt, die überkommene sprachliche Gestaltung des christologischen Dogmas uns nahezubringen, und auch, wie sinnvoll diese Antwort auf die konkrete Gestalt Jesu Christus gegeben worden ist, und wie treffend hier ganz bestimmte Bezüge zum Ausdruck kommen. Die Hilfe dieser fundamentalen Christologie besteht darin, die sprachlichen Vorbereitungen auch als menschlich sinnvolle Vorbereitung darzulegen, während hier auch *die Grenze* aufscheint. Die Aufgabe und die Schwierigkeit der Theologen besteht ja nicht nur darin, zu zeigen, daß im Dogma eine sinnvolle Aussage gemacht worden ist, sondern welche Erfahrung dahinter gestanden hat, um zu dieser Art der Aussage zu kommen. Und da sehe ich jetzt bei Cusanus unsere alte Schwierigkeit, wenn ich hier an den letzten Diskussionspunkt anknüpfen darf: Die universale Bedeutung Jesu Christi ist ja gerade dasjenige, was mir unmittelbar an der Begegnung über Bibel und Tradition mit Jesus Christus gar nicht aufleuchten kann, weil ich ja keine Urteilskraft besitze, um feststellen zu können: Hier kommt der Universale, die Erfüllung, dem Menschen entgegen.

Deshalb habe ich auch meine großen Bedenken, wenn in der heutigen Christologie oft monoton wiederholt wird: „Jesus ist die höchste Erfüllung des Menschseins", was zweifelsohne stimmt. Aber wie will ich das zeigen? Wie kann ich das aufweisen? Das, was mir in diesem Christus begegnet, das ist eben eine Singularität besonderer Art, in der nicht nur diese metaphysischen Maßstäbe der Erfüllung und Universalisierung angewandt werden; theologisch kann ich das jetzt nur als ein Problem der Gnade ausdrücken, der Kommunikation: Wie kann bewußt gemacht werden, daß Jesus Christus in seiner Singularität für alle „proexistent" da ist? Da befindet sich unsere neue Art von fundamentaler Christologie in einem Stadium des Probierens. Das ist unbedingt notwendig; die alte werden wir aber nicht so ohne weiteres aufgeben können. Das ist eben die theologische Schwierigkeit.

MEINHARDT: Ich meine, es ist sinnvoller, auch im Sinne unserer abgesprochenen Aufgabenteilung, daß Herr Haubst darauf antwortet. Denn ich habe ja bewußt dort aufgehört, wo Sie anfangen zu fragen.

HAUBST: Zunächst ist natürlich hier die Sprache vorbereitet auf die Aussage des Christus-Mysteriums. Aber das Interesse des Cusanus war sicher nicht nur linguistisch. Im Gegenteil; denn da wo er vorbereitend zunächst nur „philosophiert" hat, gebraucht er nachher die Termini der Offenbarung. Doch das Grundverhältnis zwischen dieser fundamentalchristologischen *manuductio* (so sagt er mit Bonaventura: *manuductio ad Christum*) zur Offenbarungschristologie ist bei Cusanus genauer dies: Er spricht zuerst *hypothetisch: Wenn* die Welt zur Sinnvollendung kommen soll, nicht bloß Fragment oder ein törichtes Gebilde bleiben soll, dann muß sie irgendwo kulminieren; und das ist im Menschen. Der Mensch ist die *complicatio universi.* Wenn aber der Mensch zur Sinnvollendung kommen soll, kann er das nicht in sich, nicht unter Abkapselung in seine Individualität, sondern nur in der Erfüllung des Menschenmöglichen in einem Menschen, dem Gott, genauer: der Sohn oder Logos, personal inexistiert (oder subsistiert), der daher auch allen Mittler sein kann, da er auch als Mensch zu allen unmittelbar ist: das alles ist noch vorbereitend, noch manuduktorisch in Form von Hypothesen gedacht. Ist es aber wirklich so? Existiert ein solcher Gott-Mensch? Darauf antwortet die Offenbarung: Die höchste Möglichkeit für den Menschen ist in Jesus Christus erfüllt. Diese Hypothesis ist Wirklichkeit! Dieses Christus-Ereignis ist ein oder das Hauptthema des Neuen Testamentes. Dessen konkrete Verwirklichung ist freilich als Offenbarungswahrheit von der Vernunft nicht präjudizierbar, wohl aber aposteriori in etwa verstehbar (nicht adäquat begreifbar), nachdem wir sie hörten[19]. Übrigens hat auch Karl Rahner diese Manuductio versucht[20]. Deren Sinn ist im Grunde wohl klar. Herr Dr. Schneider hat die cusanische Gedan-

[19] Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des NvK* (Freiburg/Br. 1956) 143–150.

[20] Vgl. K. Rahner, *Schriften z. Theologie I* (Einsiedeln 1954) 184 ff. sowie dazu R. Haubst, *NvK und die heutige Christologie:* Universitas. Festschrift f. Bischof A. Stohr Bd. I (Mainz 1960) 169–173.

kenführung in extenso mit der des Teilhard de Chardin verglichen. Herr Schneider, wie lautet noch der genaue Titel Ihrer Dissertation?
ST. SCHNEIDER: „Die kosmische Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfs Teilhard de Chardins und der Christologie des NvK[21]."
HAUBST: Danke! Das wäre freilich ein Thema für ein eigenes christologisches Symposion; das können wir heute nicht ausdifferenzieren. Ich habe mich aber besonders gefreut, daß gestern ein junger Philosophiestudent, Herr Peetz, dieses Thema von sich aus postuliert hat[22]. Diese Art, wie das cusanische Denken vorstößt – wie es, indem es sich selbst transzendiert, Christus hypothetisch postuliert: *Wenn* der Mensch sich vollenden soll und nicht Fragment bleiben soll usw. –, scheint heute besonders in der Luft zu liegen.
SCHNARR: Ich möchte nur ergänzend darauf hinweisen, daß NvK den Begriff *idea* in mehrfacher Weise verwendet. Eine Art, ihn zu gebrauchen, ist, daß er Christus die *idea* des Menschen oder *exemplar* nennt und zwar in *De visione Dei* Kap. 9.
MEINHARDT: Das interessiert mich sehr, stützt es doch eine wesentliche These meines Vortrags. In „*De docta ignorantia*" fällt das Wort „idea" nicht, die Sache aber ist offenkundig. Der Gebrauch des Terminus „idea" in *De visione Dei* bestätigt meine Interpretation: Christus ist „idea" des Menschen.
SCHNARR: *Conceptus idealis* oder *idea*.
HAUBST: Doch dies ist schon augustinisch und noch älter, also nicht original cusanisch, daß der Logos als *idea*, als *exemplar universorum* bezeichnet wird.
STALLMACH: Es wurde aber von der Idee des Menschen gesprochen . . .
MEINHARDT: Schon, aber die Idee des Menschen nicht für sich genommen, sondern in Koinzidenz und absoluter Steigerung. Die Idee des Menschen für sich kann ja nicht contracte existieren; sie hat nur als zugleich Absolutes und Kontraktes ihre Subsistenz. Damit hört sie natürlich auf, nur noch eine Idee des Menschen zu sein. Sie ist zugleich die Fülle, die Koinzidenz aller Ideen.
HAUBST: Christlich gesagt gilt das vom *Logos*.
SCHNARR: Aber der Logos ist nach dem Ereignis der Inkarnation nicht mehr völlig isoliert zu sehen.
HAUBST: Christus ist sozusagen die zur Vollverwirklichung des Menschen maximal realisierte göttliche Idee Mensch.
BORMANN: Im Zusammenhang mit der *Umgestaltung der Ideenlehre* sprachen Sie vorhin etwas beiläufig darüber, wo die Umformung etwa stattgefunden habe: entweder bei Antiochos von Askalon „oder war es Philon von Alexandria?"[23] Ob die These von Willy Theiler[24], es sei bei Antiochos von

---

[21] In: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft Bd. 8 (1980).
[22] S. oben S. 61 f.
[23] Vgl. H. Meinhardt, *Idee:* Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4 (Basel-Darmstadt 1976) Sp. 61.
[24] W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Berlin–Zürich ²1964) 39 ff.

Askalon geschehen, stimmt oder nicht, das wollen wir dahingestellt sein lassen. Was Philon von Alexandria betrifft, so kann er nicht der Urheber dieser Umgestaltung sein; denn sie liegt schon bei Varro vor in einem durch Augustinus tradierten Fragment (fr. XV 4). Varro deutet Minerva, die aus dem Haupt des Jupiter entsprungen ist, allegorisch als Idee, die ein Gedanke Gottes ist. Sodann treffen wir auf die umgestaltete Ideenlehre bei Cicero im *Orator* 10[25], und schließlich finden wir sie etwa gleichzeitig mit Philon bei Seneca in der *Epistula* 65,7.

MEINHARDT: Ich halte diese Frage auch gar nicht für so wichtig. Bei Theiler[26] wird sie im Grunde recht langweilig hin und her diskutiert. Entscheidend ist, daß kurz vor Beginn des Neuplatonismus ein Problembewußtsein da war, das diese „Umgestaltung" einsehbar macht.

HAUBST: Wir haben schon zwei Stunden hinter uns, wir wollen uns kurzfassen, um allmählich abzuschließen. Es steht ja noch ein Referat an.

BÖTTIGER: Ich wollte noch etwas auf die grundsätzlichen Dinge, die hier angesprochen sind, zurückkommen, auf die Frage der *Individualität* oder Singularität . . . Zur Interpretation dieser *Individualität* scheint mir eben der Begriff der *perfectio* wichtig zu sein. Wenn man nämlich die Individuation als Prozeß begreift, dann verlangt dieser Prozeß, wenn er als Vervollkommnung begriffen wird, nicht als ein Rotieren in sich, die notwendigen Durchgangsstadien der Entwicklung. Hier liegt, glaube ich, auch der Bezug zur Christologie als Soteriologie, zur Heilsgeschichte. Von daher auch die Mittlerfunktion und die besondere Bedeutung, die Christus in der Geschichte hat: in den Individuen die notwendigen Prozesse zu initiieren, in denen sie sich eben als freie Individuen betätigen . . .

MEINHARDT: Die Individualität wird für Sie da interessant, wo sie als perfectio verstanden wird: das ist in der Tat bei NvK der Fall, für ihn ist die individuatio perfectio. In einem mehr an Aristoteles orientierten Kontext könnte man das so kaum sagen: Wenn das Individuationsprinzip die bestimmungslose (und damit „wertlose") Materie ist, dann (das Folgende sage ich jetzt freilich überpointiert) scheint es ja fast ein Elend, daß sich etwas überhaupt individuiert.

Herr Haubst, darf ich noch eine Schlußfrage an Sie stellen, ähnlich hat vorhin auch schon Herr Stallmach gefragt: Wenn meine Darstellung der cusanischen Fundamentalchristologie richtig war, wenn also Christus als Gott und Mensch die Vollendung des Universums ist, was bedeutet dann eigentlich für Nikolaus noch das Ereignis von Betlehem?

HAUBST: Nun, Bethlehem bedeutet doch den Eintritt des Christusereignisses, über das man vorher im allerhöchsten Falle hätte hypothetisch nachdenken können. Betlehem besagt dessen geschichtliche Verwirklichung; und damit: in

---

[25] Has rerum formas appellat ideas ille non intellegendi solum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato, easque gigni negat, et ait semper esse ac ratione et intellegentia contineri.

[26] W. Theiler, a.a.O.

der Geschichte begann der inkarnierte Logos sich zu offenbaren, auch sich selbst zu verwirklichen in seiner Menschlichkeit.
MEINHARDT: Advocatus des Johannes Wenck bin ich sehr ungern. Doch ist am Ende nicht doch vielleicht ein kleiner wahrer Kern in seinem Vorwurf, Nikolaus „hebe die Einmaligkeit der Menschheit Christi auf"[27], durch „Universalisierung der Menschheit Christi"[28]? Helfen Sie Nikolaus – und mir, auch diesen Rest noch auszuräumen!
HAUBST: In seiner Individualität existiert Jesus für alle. Die Menschwerdung bedeutet ja zusammen mit der Auferstehung Jesu die Begründung der Basileia toũ Theoũ; und das alles bedeutet Verwirklichung, die noch im Gange ist, die weder immer schon war, noch bei der Menschwerdung schon gleich vollendet war, sondern die da initiiert wurde.
MEINHARDT: Doch was war vorher mit dem Universum? Es war dann offenbar noch nicht so ganz fertig?
HAUBST: Natürlich nicht. Das Universum ist ja auch jetzt noch nicht fertig. Das Universum verwirklicht sich immer noch. Da kann ich mich auch mit Teilhard de Chardin identifizieren. Es verwirklicht sich jetzt – auf seine *perfectio* hin – in der Menschheit, und zwar in der Menschheit, die in Christus ihr Haupt hat: mit und in Christus und durch ihn.

Zu: EUSEBIO COLOMER, Barcelona (MFCG 13 [1978] 117–143) „Das Menschenbild des NvK in der Geschichte des christlichen Humanismus" (Gesprächsleitung: N. Hinske)

BÖTTIGER: Sie haben in einer hervorragenden Weise gezeigt, wie das Denken des Cusanus in einer Tradition, aber auch für eine Tradition wirkt, die heute lebendig gemacht werden muß: Wenn wir NvK ernst nehmen und nicht als einen Zitatenschatz, den wir mehr oder weniger über unsere Zeitgenossen ausgießen, sehe ich im wesentlichen heute *drei Aufgaben:*
Das eine ist die methodische Bedeutung, die in diesen Sätzen des christlichen Humanismus enthalten ist, nämlich: über den banalen Empirismus und den Formalismus hinaus wieder zu einer Einheit des Denkens zu kommen, da es um etwas geht, nämlich um die Realisierung der *perfectio.* Das ist die Grundlage der Weiterentwicklung. Das zweite Problem ist ein pädagogisches. In Zusammenhang mit der Unsterblichkeit der Seele, – und ich interpretiere die Unsterblichkeit der Seele doch wohl zurecht mit dem, daß das weiterlebt, worum es geht. In der gegenwärtigen Zeit, wo Erziehung mehr oder weniger einen Qualifikationsprozeß für irgendeine Funktion darstellt, ist es wichtig,

[27] „tollit singularitatem humanitatis Christi": *Le „De ignota litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*,ed. E. VANSTEENBERGHE: BaPhMa VIII/6 (Münster 1910) 39, Z. 1 f.
[28] „universalizacione humanitatis Christi", a.a.O. S. 40, Z. 7.

den Menschen potent zu machen, indem man ihn wieder auf diese Mitte zurückführt, seine freie Existenz zu gestalten. Und da kann m. E. die Theologie und Philosophie eines Cusanus dem christlichen Humanismus eine entscheidende Funktion geben gegen den Kulturrelativismus, auch gegen den Kollektivismus der kleinen Leute, der vorgestern einmal kurz angeklungen ist. Deshalb meine ich (drittens), daß die Cusanus-Gesellschaft den Auftrag hat, nicht in der Tradierung der Explikation cusanischer Gedanken sich zu erschöpfen, sondern sie wirksam zu machen; und dazu gehört m. E. etwas mehr Polemik im Gegensatz zu dem, was uns heute als Kultursalat angeboten wird, damit die Menschheit die weltweite Krise, die heute nicht nur ökonomisch, sondern politisch uns an den Rand des Weltkrieges bringt, überwindet in eine produktive neue Zeit der technologischen und geistigen Entwicklung.

COLOMER: Es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen unserer Situation jetzt und der zur Zeit des Cusanus und des Ficino und des Pico: Auch der Mensch der ersten Renaissance hatte den Zusammenbruch einer Welt erlebt; und alle diese Denker haben versucht, auf Grund des neuen Weltbildes, das in ihrer Zeit entstand, das Menschenbild, und zwar immer in Beziehung auf das Gottesbild, neu zu denken. Wir erleben ebenfalls eine derartige Krise. Unsere Welt ist gesplittert, und es kommt ein neues Weltbild, zu dem nicht immer das paßt, was wir bisher als Mensch und als Gott verstanden haben. Daher kommen die Krisen.

Mein Referat beendete ich damit, daß in einer Zeit wie der unseren – in der es nicht an Stimmen fehlt, die den baldigen Tod des Menschen ankündigen, nachdem sie zuvor genauso übereilt den endgültigen Tod Gottes verkündigt hatten – die Anstrengung jener Philosophen des christlichen Humanismus, den Menschen im Lichte Gottes zu verstehen und das neue Selbstbewußtsein des Renaissance-Menschen im alten Bewußtsein seines göttlichen Ursprungs zu verwurzeln, uns einen Weg zur Lösung unserer zeitgeschichtlichen Krise weisen könnte. Natürlich müssen wir das heute auf unsere Weise tun. Wir sollen heute ja nicht einfach das Denken des Cusanus repetieren. Ich möchte bildhaft sagen: Wir sollten auf dem Stuhl des Cusanus sitzen, um auf diesem unsere Welt und uns selbst zu denken, aber nicht einfach wiederholen, was Cusanus damals gedacht hat.

KREMER: Herr Kollege Colomer, Sie haben eindrucksvoll gezeigt, wie alle hier behandelten Denker noch im theozentrischen und christozentrischen Denken der Kirche verwurzelt sind. Auf der anderen Seite haben Sie auch herausgearbeitet, daß zumindest ab Marsilio Ficino ein *geistesgeschichtliches Vorrücken im Selbstverständnis des Menschen* zu erkennen ist, am stärksten bei Pico della Mirandola. Mir ist nicht klar geworden, und das bitte ich als eine Nachfrage zu verstehen, worin man nun etwa diese stärkere Akzentsetzung zu sehen hat. Ich will zwei Beispiele nennen. Sie sagten bei Cusanus, er verstehe Freiheit vor allem darin, sich selbst zu wählen; nicht nur, daß er wählen kann, sondern daß er sich selbst wählen kann. Bei Giovanni Pico della Mirandola stellten Sie das Selbstbewußtsein im Gang der persönlichen Freiheit als neu

heraus. Dürfte ich da um eine Detaillierung bitten, wie die „Freiheit" oder auch das „Selbstgefühl" bei Giovanni Pico della Mirandola im Unterschied zu Cusanus aussieht.

COLOMER: Wie ich eben sagte, hat auch bei Pico die *Freiheit* ihre Grenzen. Diese Grenzen kennzeichnen geradezu die Natur des Menschen, die ja keine Natur der Art ist wie die der Pflanzen und der Tiere; aber sie ist wirklich eine Natur als Zusammenfassung aller dieser Naturen. Anders gesagt, bei Pico ist der Mensch noch ein Geschöpf Gottes. Als Geschöpf Gottes hat er zwar eine unbestimmte Natur, sagt Pico, weil er sich gewissermaßen das Gesicht geben kann, wie er will, und doch ist seine Freiheit nicht eine absolute Freiheit, sondern nur eine relative, gerade weil sie eine geschaffene Freiheit ist und bleibt. Gegenüber Cusanus hat Pico zwar viel mehr den Wert der Freiheit unterstrichen. Vielleicht zuviel, – weil es mir nicht ganz klar ist, ob Pico in seiner Auffassung der Freiheit ganz konsequent ist. Er sagt ja z. B., genau wie Sartre, der Mensch macht sich zu dem, was er will. Das ist natürlich gültig im Sinne der ethischen Verantwortung. Aber das kann bei Pico nicht einen absoluten Sinn haben; u. z. gerade, weil nach ihm der Mensch – eben als Geschöpf Gottes – eine unbestimmte-bestimmte Natur hat. Von diesen drei Denkern ist freilich Pico der, bei dem es wirklich Spannungen gibt, auch – das ist schon allgemein bekannt – Spannungen mit dem Glauben der Kirche. Er ist gläubiger Christ geblieben. Aber unter Spannungen, die bei Ficino nicht zu finden sind und noch viel weniger bei Cusanus.

HINSKE: Darf ich an dieser Stelle auch noch einmal nachstoßen? Pico – Sie haben es ja selbst zitiert – gebraucht *das Bild des Chamäleons*. Die Freiheit des Menschen bedeutet: Wir passen uns dem an, was wir wollen. Je nachdem, welchen Lebensinhalt wir wählen, verändern wir unser Aussehen. Nun, der Sache nach haben Sie bei Sibiuda (den ich nicht kannte) den gleichen Gedanken angeführt: Der Mensch wird irdisch, wenn er das Irdische, und tierisch, wenn er das Tierische will. Im Grunde ist damit mehr oder weniger dasselbe gesagt wie mit Picos Interpretation des freien Menschen als Chamäleon. Es ist fast ein Zufall, daß das Bild des Chamäleons – das übrigens möglicherweise auch auf naturhistorische Traditionen zurückzuführen ist[1] – erst Pico eingefallen ist. Den gleichen Gedanken finden wir ja auch schon im Hiob-Kommentar von Thomas[2]. Eben deshalb möchte ich doch nochmals gerade im Hinblick auf die Freiheitsproblematik die Frage stellen: Läßt sich wirklich bei Pico ein Gedanke finden, der sich noch nicht bei Sibiuda oder bei Nikolaus von Kues oder meinetwegen auch bei Thomas findet? Unterliegen wir hier nicht der Suggestion der Geschichte? Wir wissen eben, daß Picos Äußerung später war, und sind deshalb immer versucht, eine geistes- oder ideengeschichtliche Entwick-

[1] Vgl. aber auch ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Kap. 11; 1100 b 6.

[2] THOMAS VON AQUIN, *In lib. Job*, c. 1, lect. 2. – In Wahrheit geht dieser Gedanke aber bis tief in die Antike zurück; vgl. TH. KOBUSCH, *Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien*, (München 1976) 141 ff.

lung hineinzulegen. Ich will daher, um Sie zu provozieren, die Gegenthese formulieren: Im Grunde scheint es mir so, als ob alle diese Autoren allgemein menschliche Erfahrungen artikulieren, auf die der Mensch in jeder Generation von neuem stößt. Denn die Erfahrung, daß wir die Farbe dessen annehmen, was wir wollen, können wir ja vielleicht auch an uns selber machen.

COLOMER: Obwohl es Interpreten von Pico gibt, die in ihm etwas ganz Neues sehen, ist für mich im Grunde Picos Begriff von Freiheit von dem des Cusanus oder des Ficino nicht radikal verschieden. Es gibt bei Pico nur vielleicht das Neue, daß er diesen Begriff ganz in den Mittelpunkt seines Denkens stellt. Aber der Begriff ist an sich nichts Neues. In allen diesen Freiheitsbegriffen erkennen wir auch den gleichen grundsätzlichen Gedanken der verhältnismäßigen Unbestimmtheit des menschlichen Wesens, und dementsprechend den der eigenen Selbstbestimmung, aber im Gebiet des Ethischen bzw. auf persönlicher Ebene. *Der Mensch kann* auf menschliche Weise alles sein, kann *sich sein Antlitz* geben: d. h. er hat das Vermögen, sich innerhalb der Möglichkeiten seiner eigenen Natur frei als Person zu verwirklichen. Das ist freilich meine Interpretation. Aber ich möchte auch ganz klar aussprechen, daß es andere Interpretationen von Picos Denkweise gibt[3].

---

[3] Im Zusammenhang mit der bekannten These von E. Cassirer, *Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig–Berlin 1927) 125 ff., haben auch eine Reihe von italienischen Schriftstellern auf die Neuheit, besonders ausdrücklich auf das Dynamische und Schöpferische in Picos Freiheitsbegriff hingewiesen, darunter G. Gentile, *Giordana Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Florenz 1925) 58 ff.; V. Rossi, *Storia letteraria d'Italia. Il Quattrocento,* Mailand 1960, S. 331 und gewissermaßen auch E. Garin, *G. Pico d. M., vita e dottrina* (Florenz 1937) 208 u. 219; *Dal Medioevo al Rinascimento* (Florenz) 1950) 66 u. 79; *La cultura filosofica nel Rinascimento italiano. Richerche e documenti* (Florenz 1961) 136 ff. Sie betonen: Gegenüber dem statischen antiken und mittelalterlichen Menschenbild ist der Mensch nach Pico sein „eigener Vater". E. Anagnine, *Pico d. M., sincretismo religioso-filosofico* (Bari 1937) 239 ff. und G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento* (Bologna 1949) 590, sehen im Picos Denken sogar immanentische und antichristliche Züge. Diese letzte Interpretation nennt E. Garin, *La „dignitas hominis" e la letteratura patristica:* Rinascita 1 (1938) 104 ff. geradezu ungeschichtlich. Picos *Oratio* feiert ja nicht den heidnischen Prometheus, sondern Adam und Christus. Was aber der Neuheit des Menschenbildes Picos betrifft, so ist mit E. Cassirer hervorzuheben, daß sie mehr an der scharfen Akzentuierung als am eigentlichen Begriffsinhalt zu liegen scheint. Diese ist jedenfalls die Meinung von E. Dulles, *Prinzeps concordiae. Pico d. M. and the Scholastic Tradition* (Cambridge Mass. 1941) 15 f.: Picos *Oratio* fügt sich völlig in die scholastische Tradition ein: das Neue wäre nur der rhetorische Ton. Diese These klingt ohne Zweifel zu schroff; sie birgt jedoch einen Wahrheitskern in sich. H. de Lubac, *Pic de la M. Etudes et discussions* (Paris 1974) 184 ff. hat die Vorgeschichte von Picos Freiheitsbegriff in der Patristik und in der lateinischen Scholastik untersucht. Das Ergebnis ist überraschend: Proteus ist ja auch bei den Kirchenlehrern zu finden! P. O. Kristeller, *G. Pico d. M. and his Sources: L'opera e il pensiero di G. Pico d. M.* nella Storia dell'Umanesimo, I (Florenz 1965) 60, und: *Hiut philosophes de la Renaissance italienne* (Genf 1975) 68 f. betont seinerseits, daß Picos berühmtes Freiheitslob Gott in den Mund gelegt und an Adam vor dem Sündenfall gerichtet wird. Daraus folgt, nach Kristeller, daß bei Pico an eine Leugnung der christlichen Gnadenlehre gar nicht zu denken ist. Nach E. Monnerjahn, *G. Pico d. M. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus* (Wiesbaden 1960) 29 ff., schließt Picos Freiheitsbegriff die zwei sich ergänzenden Gedanken der verhältnismäßigen wesentlichen Unbestimmtheit und der persönlichen Selbstbe-

ZEPP: Bei allen diesen Denkern, die Sie genannt haben, gibt es in der Freiheit die Verantwortung . . . Ich meine, wenn man sich die ganze politische Tätigkeit dieser humanistischen Denker ansieht, so kann man sagen: . . . Humanistische Konzepte sind nicht nur, eine Idee zu haben, sondern sie auch in der Wirklichkeit umzusetzen. Gerade in der heutigen Situation ist es eine Herausforderung, vom akademischen Betrachten dieser großen Denker wegzukommen und die Welt neuzubeleben mit diesen Gedanken.
BEIERWALTES: Sehr geehrter Herr Meuthen, Sie haben das Schlußwort.
MEUTHEN: Meine Damen und Herren, ich bin gebeten worden, zum Schluß noch einiges zu sagen. Ich finde dies eine sehr dankbare Aufgabe, weil wir alle irgendwie allen danken können, denen, die hier vorgetragen, die referiert und diskutiert haben. Es gab da, so glaube ich sagen zu können, bisweilen eine knisternde Spannung, gerade in den Diskussionen, von denen alle sehr gezehrt haben. Wir alle zehrten aber auch von der Organisation dieser Tagung, und da möchte ich dem Cusanus-Institut, Herrn Prof. Haubst an der Spitze und seinen Mitarbeitern, im Namen aller anderen hier sehr herzlich danken für die Initiative, für die Mühe, die sie sich gemacht haben, die wiederum belohnt worden ist durch den Erfolg. Zu danken ist aber auch all jenen, die materielle Möglichkeiten verschiedener Art erschlossen haben. Das sind in erster Linie die Deutsche Forschungsgemeinschaft und die Cusanus-Gesellschaft, der Herr Landtagspräsident von Rheinland-Pfalz und der Bischof von Trier. Der Theologischen Fakultät und ihrem Rektor und der Universität Trier, besonders ihrem Präsidenten, und der Kathol. Akademie Trier sind wir zu Dank verpflichtet für ihre Gastfreundschaft und für das Ambiente.
Dieses Cusanus-Symposion hat noch eine besondere Bedeutung. Es scheint sich hier eine Trierer Tradition anzubahnen; und diese Trierer Tradition hat auch ihren historischen Sinn, wenn wir daran denken: Als Treverensis ist er, über den wir hier gesprochen haben, selbst in die große Welt hineingekommen. Er hat diesen Namen dann später nicht mehr geführt; aber, um das doch deutlich zu sagen: Als Treverensis ist er zunächst bekannt geworden. So ist es, glaube ich, sehr am Platze, daß wir gerade an dieser Stelle über ihn so viel gehört haben. Und ich kann nur den Wunsch äußern – ich glaube, ich spreche da im Namen aller, weil das so gut gelaufen ist hier in Trier –, daß diese Tradition sich in den nächsten Jahren in gleich fruchtbarer Weise fortsetze.

---

stimmung des Menschen in sich ein; jedoch keine absolute Selbstbestimmung, da nach Pico der Mensch immer noch ein Geschöpf Gottes ist. Alles in allem ist ohne weiteres De Lubac (a.a.O. 226) darin zuzustimmen: „Dans sa célébration de l'homme et de sa liberté, l'auteur de l'*Oratio* manifeste assurément l'originalité des esprits créateurs qui, sans même y penser, nuancent un lieu commun d'une empreinte personnelle."

DIE REFERATE
AUF DEM „16. WELTKONGRESS FÜR PHILOSOPHIE“
ZU DÜSSELDORF AM 27. 8. 1978

Vorbemerkung zu den drei folgenden Referaten:
Beim 16. Weltkongreß für Philosophie (27. 8.–2. 9. 1978 in Düsseldorf) fand im Rahmen der „Sonderveranstaltungen philosophischer Gesellschaften und Institutionen" am 27. 8. von 14–17 Uhr auch ein kleines Symposion der Cusanus-Gesellschaft statt. Die folgenden drei Vorträge wurden unter der Leitung von Prof. J. Stallmach gehalten und anschließend diskutiert.

ZUM CHARAKTER DER CUSANISCHEN METAPHYSIK

Von Josef Stallmach, Mainz

Die Frage nach dem Charakter der cusanischen Metaphysik kommt von der von Josef Koch eingeführten Unterscheidung: *Einheitsmetaphysik – Seinsmetaphysik* nicht los. Auch nach gründlichen Untersuchungen wie denen von H. Wackerzapp: *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des NvK (1440–1450)*[1] und K. Flasch: *Die Metaphysik des Einen bei NvK. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*[2] scheint mir die Bedeutung dieser Unterscheidung immer noch nicht gänzlich geklärt zu sein. J. Koch hat in seinem bekannten Aufsatz: *Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter* die These vertreten, daß NvK „unter den Einheitsmetaphysikern einen hervorragenden Platz" einnehme[3].
Es ist aber die Frage, ob man Cusanus überhaupt einfachhin als Einheitsmetaphysiker bezeichnen kann, zumal wenn man Einheits- und Seinsmetaphysik in strikter Alternative sieht. Es ist überdies zu fragen, ob eine solche Alternative überhaupt zu Recht aufgestellt wird.
Einheitsmetaphysik würde bedeuten, daß das absolut Eine als das Urprinzip schlechthin angesehen und auch zum Ausgangspunkt alles Philosophierens gemacht wird[4]. Für die *Seinsmetaphysik* ist das Sein Urprinzip; und über dieses kann überhaupt nicht hinausgegangen werden, weil alles, was nicht nichts ist, nur durch das Sein seiend ist. Im Unterschied zum „Einen" der „Einheitsmetaphysik" scheint es mir jedoch für die „Seinsmetaphysik" nicht notwendig, daß dieses an sich Erste, das Sein, auch zum Ausgangspunkt alles Philosophierens gemacht wird. Es wird ja vielmehr meist gerade vom Seienden ausgegangen und von ihm her zum Sein selbst als Höchsten und (für uns) Letzten erst

[1] BGPhThMA XXXIX, 3 (Münster 1962).
[2] Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie VII (Leiden 1973).
[3] Kantstudien Bd. 48 (1956/57) 117–133. Das Zitat: 130.
[4] J. Koch ebd. 120.

vorgestoßen und aufgestiegen. Man kann ein solches Vorgehen auch als „Metaphysik von unten" bezeichnen. Anstatt dieser von Koch auch gebrauchten Unterscheidung einer „Metaphysik von oben" und „Metaphysik von unten" sollte jedoch besser die Unterscheidung einer „apriorischen" und „aposteriorischen Metaphysik" in dem von E. Przywara[5] gemeinten Sinn eingesetzt werden. *Einheitsmetaphysik* ist apriorische Metaphysik, da sie vom *prius*, dem Einen, zum *posterius*, dem Vielen, herabsteigt. Da sie das an sich Erste auch zum Ausgangspunkt alles Philosophierens macht, kann sie nur vom Begriff ausgehen, denn das schlechthin Eine ist überhaupt nicht Gegenstand der Erfahrung, da dieser unmittelbar immer nur das Viele begegnet. *Seinsmetaphysik* kann in *dem* Sinne aposteriorische Metaphysik sein, daß sie, vom Seienden, das in der Erfahrung gegeben ist, ausgehend, durch Abstraktion den Seinsbegriff gewinnt und – wenn auch in diesem ihren Vorgehen nicht ganz ohne apriorische Momente – zu den Seinsgründen und Seinsprinzipien und schließlich auch zu dem letzten Seinsgrund von allem, zum Sein selbst aufsteigt.
Wenn man so als typische Seinsmetaphysik die aristotelisch-thomistische ansieht, wird man den Cusanus bei seiner bekannten Absetzung von der *secta aristotelica*, die er insbesondere durch die Herrschaft des Verstandesdenkens und durch dessen Hauptprinzip, das Widerspruchsprinzip, gekennzeichnet sieht[6], ohne weiteres auf die andere Seite der (zunächst einmal angenommenen) Alternative zu stellen geneigt sein. Dazu kommt, daß Cusanus bei aller spekulativen Kraft seines Denkens ein *homo religiosus* ist und daß – wie es sich von Parmenides an über Platon, Plotin bis hin zu den christlichen Neuplatonikern deutlich gezeigt hat – die „Einheitsmetaphysik" in ihrer Grundkonzeption und in der Weise ihres Vorgehens ohne Zweifel die größere Nähe zur religiösen Weltauffassung und zur Theologie hat[7].

1. Wenn man aber als die reinste Darstellung der *Einheitsmetaphysik* das Denken des Einen Absoluten ansieht, das in dieser seiner reinen unbewegten Selbstidentität auch alles ist[8], so wird man einen solchen Parmenideismus auch

---

[5] *Analogia entis. Metaphysik* (München 1932)13–15.
[6] *Apol. doct. ign.* (h II, S. 6, Z. 7–12).
[7] S. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (Stuttgart 1953) 120 (mit Blick auf Parmenides): „Das stärkste religiöse Motiv der philosophischen Weltbetrachtung lag nun einmal in dem Gedanken der Einheit".
[8] S. Parmenides Frag. 8, 4–6 (Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd I [Berlin ^{6}1951] 235 f.; Übersetzung nach K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten* [Hamburg 1971] 39 ff.): „. . . daß unentstanden seiend es auch unvergänglich ist, als Ganzes, Einzigartiges, Unbewegtes und ohne Ende; auch war es nicht irgendeinmal und wird nicht (irgendeinmal) sein, weil es jetzt zusammen als Ganzes ist, als Eines, als Zusammenhängendes; denn welchen Ursprung wirst du für es erforschen?"; 8, 11–14: „So muß es entweder ganz und gar sein oder gar nicht. Noch wird die Kraft der Überzeugung jemals zulassen, daß aus dem Seienden etwas neben ihm entsteht; deswegen hat Dike (es) weder zum Werden noch zum Vergehen freigegeben . . .".

nicht als zur Charakterisierung der cusanischen Metaphysik geeignet ansehen können. Im Zusammenhang mit Cusanus wird also „Einheitsmetaphysik" von vornherein nicht im Sinne eines „parmenideischen Immobilismus"[9], sondern höchstens im Sinne jenes von Plotin über Proklos und Dionysios Ps. Areopagita zu Meister Eckhart gehenden Neuplatonismus[10] verstanden werden können, in dem dem Einen bei aller noch so extremen Herausgehobenheit doch nicht Ausschließlichkeit zukommt, sondern durch die Bewegung der Emanation bzw. „Degradation"[11], auf alle Fälle aber durch den Gedanken der „Teilhabe", dem Absoluten doch auch das Nicht-Absolute, dem mit sich selbst identisch seienden und bleibenden Einen doch auch das Andere, also – wenn auch als wesensmäßig Sekundäres, seinsmäßig Späteres – das Viele gegenübergestellt wird. Diese Einheitsmetaphysik ist m. a. W. tatsächlich nicht nur Philosophie des Einen, sondern zugleich auch „alles" Vielen (als des Vom-Einen-her-Vielen). „Alles ist nur dadurch im Sein, daß das Eine ist", so die eine Grundthese des Dionysios zum Einheits-Vielheits-Problem; als seine zweite Grundthese kann man dies bezeichnen: Das absolut Eine enthält alles, auch wenn es untereinander in Gegensatz steht, in sich auf einartige Weise[11].
Ist nun das Philosophieren des Cusanus „apriorische" Einheitsmetaphysik in diesem Sinne? Wohl vertritt er ausdrücklich die These vom (jedenfalls ontologischen) Primat des Einen: omnem pluralitatem praecedit unitas[12]. Wohl kann das Viele nur als „Ausfaltung" des Einen verstanden werden, das im strikten Sinne der Einfachheit zugleich allumfassende „Einfaltung" ist[13]; wohl ist das Eine, das Unendliche, ist Gott ihm anscheinend das Selbstverständlichste, das in einer jeden Frage nach ihm immer schon Vorausgesetzte, das überhaupt nicht in Zweifel gezogen werden kann[14]. Wird aber andererseits in dieser

---

[9] C. Fabro meint in der cusanischen „Dialektik" (des Einen und des Vielen, der „Aufhebung" des Vielen im Einen durch die coincidentia oppositorum) „im Grunde nicht eine Vorbereitung auf die hegelsche Dialektik, sondern vielmehr eine Rückkehr zu jener Dialektik des parmenideischen, platonischen und spinozistischen Immobilismus, über den Hegel hat hinauskommen wollen", sehen zu müssen *(Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* [Löwen – Paris 1961] 572, Zitat in eigener Übersetzung).

[10] J. Koch unterscheidet diesen (als den eigentlich einheitsmetaphysischen) noch vom augustinischen Neuplatonismus: „Augustinus baut sie (die Einheitsmetaphysik) nicht in seine eigene Metaphysik ein" (s. Anm. 3, 126). „Er ist . . . weit davon entfernt, seine Metaphysik mit dem absolut Einen im Sinne Plotins zu krönen" (125).

[11] *De div. nom.* XII § 2: PG 3, 977 f. (zit. bei J. Koch a. a. O. 126).

[12] *Doct. ign.* I, 7 (h I, S. 16, Z. 14 f.). Unitas ergo prior natura est alteritate (ebd., S. 15, Z. 8 f.). Unum quidem secundum se ante multitudinem est, multitudo vero ex uno est, quod est (*De princ.:* p II, Fol. 10^{r}).

[13] Unitas infinita est omnium complicatio (*Doct. ign.* II, 3; h I, S. 69, Z. 9 f.). Deitas est unitas infinita (ebd, I, 5: S. 13, Z. 1 f.), unitas simplicissima (ebd. II, 4: S. 75, Z. 16), omnia in sua simplicitate unitatis complicans (ebd. I, 24: S. 49, Z. 12; s. auch Z. 15 f.) u. ä. in immer wiederholten Wendungen. Siehe vor allem auch *De principio:* Non multa (das Nicht-Viele) omnium principium omnia complicat (p II, Fol. 10^{v}); Multitudo autem unitatum monadialium in primissimo uno complicatur (Fol. 11^{v}).

[14] S. *De coni.* I, 5 (h III, N. 19, Z. 5 ff.).

Philosophie der *coincidentia* und der *complicatio* und des *non aliud* das Eine (als das an sich Erste) nicht doch gerade von dem für uns Ersten, vom Vielen, her gesichtet, von der Unmöglichkeit einer einheitslosen Vielheit her erst aufgewiesen und in einer Art *via negationis* (der Negation von Andersheit und Gegensätzlichkeit) in seinem Wesen, soweit überhaupt möglich, verstanden? Beweist nicht das Grundprinzip des cusanischen Hindenkens auf das Unendliche, die *coincidentia oppositorum*, geradezu, daß zunächst und mit allem Gewicht das Endliche, das Viele mit all seiner Andersheit und Gegensätzlichkeit voll im Blickfeld steht (und dieses nicht angesichts des Einen von vornherein in Nichtshaftigkeit versinkt), daß es sich also bei Cusanus um eine Bewegung des Aufstiegs und Überstiegs, eine Bewegung der Überwindung des in aller Erkenntnis zunächst als unvermeidlich Erscheinenden (eben der Andersheit und all der Gegensätze) handelt? Eben weil dem endlichen Erkennen unmittelbar nur das Viele begegnet, wird von ihm in immer neuen Wendungen gefordert, bis an seine äußersten Grenzen und gewissermaßen sogar noch über sich selbst, d. h. über seine eigene Logik, hinaus zu gehen und in letzter Anstrengung des Transzendierens das gegensatzlos Eine zu denken, das Eine, in dem nicht nur die Gegensätze zusammenfallen, sondern das sogar noch vor dem Zusammenfall, selbst noch über dem Gegensatz von Einheit und Vielheit steht[15].

1. Wenn man „Seinsmetaphysik" als „Verstandesmetaphysik" (die sich an das Auseinanderhalten der Gegensätze und das rationale Grund-Folge-/Ursache-Wirkung-Schema hält) und „Einheitsmetaphysik" als „Vernunftmetaphysik" (mit einer ihr zugehörigen höheren Logik) sieht, dann wird die eindeutige Zuordnung des cusanischen Philosophierens, für das ja die Überhöhung des „Verstandes" (ratio) durch eine „Vernunft" (intellectus) gerade kennzeichnend ist, keine Schwierigkeiten bereiten. Die Frage ist nur, ob die Formel „Seinsmetaphysik" = „Verstandesmetaphysik" nicht eine unzulässige Vereinfachung darstellt. Zu bedenken ist weiterhin, daß das cusanische Denken ja nicht nur über eine bloße „Verstandesmetaphysik", sondern auch noch über eine „Vernunftmetaphysik" hinausstrebt, nicht allerdings zu einer höheren Form des Wissens (etwa im Sinne einer Gnosis), sondern hinein in ein Nichtwissen, nicht nur des Verstandes, sondern auch der Vernunft, in eine Metaphysik der Unbegreiflichkeiten, wie er sie in langer Reihe, gerade was das Verhältnis des Einen zum Vielen, des Schöpfers zu den Geschöpfen betrifft, in *De docta ignorantia* II, 2 zusammenstellt. Schon vom Prinzip der *docta ignorantia* her muß man also, wenn man Cusanus auf der über Meister Eckhart führenden Linie der Einheitsmetaphysik sieht, doch eine wesentliche Einschränkung machen. Durch die gnoseologische Unterbauung, eine ausgeprägtere Erkenntnisreflexion mit sogar ausgesprochen „erkenntniskritischer Tendenz", vermag Cusanus weit besser als etwa Meister Eckhart mit der den

[15] *De Deo absc.:* non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem (h IV, N. 10, Z. 9 f.).

„Einheitsmetaphysiker" zwangsläufig immer wieder belastenden Monismus-Problematik fertigzuwerden[16]. Cusanus ist und bleibt sich der Unterscheidung zwischen dem *modus mentis* (unserer Erfassungsweise des Einen, ihrer Reichweite und Grenzen) und dem *modus entis* (dem Einen selbst) bewußt: „Nicht ist . . . die Einheit Gottes auf die Weise, wie wir die Einheit benennen oder verstehen"[17]. Die Inadäquatheit aller Erkenntnisbemühungen des endlichen Geistes dem an sich Ersten, dem absolut Einen, der *praecisio veritatis* gegenüber ist ja das Grundthema der beiden grundlegenden philosophischen Schriften *De docta ignorantia* und *De coniecturis*. So besteht bei Cusanus nicht die Gefahr, daß „die Unmöglichkeit, einen Dualismus (von Unendlichem und Endlichem) völlig zu erklären", zur „Unmöglichkeit eines Dualismus überhaupt"[18] wird. Denn für ihn sind die Aporien des Einen und Vielen, daß wir also das Viele nicht mit dem Einen identisch, aber auch nicht neben oder außerhalb des Einen setzen können (wenn dieses wahrhaft das Eine sein soll), nur eine Folge der Unvollkommenheit des endlichen Denkens. Sie ergeben sich daraus, daß wir nur unseren Begriff des Einen, zu dem die Gegensetzung gegen und die Absetzung vom Vielen notwendigerweise zugehört – da er ja von dieser Gegensetzung und Absetzung her, als *negatio divisionis*, konzipiert ist –, zugrunde legen können und er sich zur Erhellung des Verhältnisses des Vielen zum wahrhaft Einen letztlich als unzureichend erweisen muß. Anders gesagt: der Verstand muß zur Einsicht gebracht werden, daß er, obwohl er angesichts des Kontingenten auch das Absolute, angesichts des Endlichen auch das Unendliche, angesichts des Vielen auch das Eine denken muß, doch unfähig ist, es so zu denken, daß es das wahrhaft Eine, d. h. das einzig-einshaft Eine sei, und daß er, wenn er das wahrhaft Eine denkt, die Möglichkeit des Vielen nicht zu denken vermag. Denn unser begriffliches Denken vermag das

---

[16] Auf diesen Zusammenhang hat H. Wackerzapp (s. Anm. 1), S. 54–57, hingewiesen. J. Koch erkannte bereits in: *Die ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein/Westfalen, Geisteswiss., H. 16 (Köln, Opladen 1956) 15 f. mit Anm. 22, das erwähnte Kap. II, 2 als einen Beleg dafür an, daß Cusanus schon in *De docta ignorantia* von Meister Eckhart beeinflußt ist. Er korrigierte damit seine früher geäußerte Auffassung.

[17] *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 49, Z. 3 f.). Besonders scharf wird die Inadäquatheit auch unseres Begriffes „das Eine" in *De principio* herausgestellt: „Auch dieses ‚das Eine' kommt ihm nicht eigentlich zu. Weil es aber nicht viele Durch-sich-selbst-Bestehende geben kann, bilden wir uns von ihm einen Begriff wie ‚das Eine' . . . und wir sagen, daß es der eine Grund des Universums ist, der die Sinngestalten aller Dinge in sich einfaltet und über jeden Widerspruch, jede Setzung und Gegensetzung, Bejahung und Negation erhaben ist . . . Es ist also ‚das Eine' für jeden unserer Sinne, für alles Verstandesdenken, Meinen und Wissen und mit allen Namen unfaßbar . . . aber die Vernunft, deren Sehnsucht auf das Unerkannte geht und die es nicht begreifen kann, gibt ihm die Bezeichnung ‚das Eine'" (p II, Fol. 9^{v}); „. . . so bilden wir uns von dem einen Prinzip je nach unserer Fassungskraft einen Ähnlichkeitsbegriff (conceptum similitudinarium), auch wenn dieser von Genauigkeit (praecisio) weit entfernt ist" (Fol. 11^{r}; zur Übersetzung s. teilweise auch Dupré II, 241 f., 258).

[18] H. Wackerzapp, a. a. O. 47.

wahrhaft Eine, das gegensatzlos[19] und als das Eine zugleich, aber einshaft, alles ist[20], nicht in den Griff zu bekommen. Das Eine äußerster Armut, den mathematischen Punkt, vermag unser Verstand grenzdenkend gerade noch zu erreichen, das Eine allumfassender Fülle aber übersteigt all unsere Geisteskräfte[21]. Wir vermögen von ihm überhaupt nur insoweit zu wissen, als wir dieses unser Nichtbegreifenkönnen begreifen, von unserm Nichtwissen zu wissen vermögen. *Unitas per se est inattingibilis*[22].

Auch das Nichtwissen, wie bei Zugrundelegung des Einen und Selben Andersheit überhaupt möglich ist, ist ein „belehrtes", nämlich den Sachverhalt selbst – wenn auch „unbegreifenderweise" – aufdeckendes Nichtwissen: *Quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primi*[23]. Damit ist doch gesagt: Es gibt ein kreatürliches Sein. Die Kreatur ist kein *purum nihil*[24], auch wenn sie nach

---

[19] *Doct. ign.* I, 24 (h I, S. 49, Z. 9–26): „Zur Einheit tritt die Menge oder Vielheit gemäß der Verstandesbewegung in Gegensatz. Aus diesem Grunde kommt Gott (eine solche) Einheit nicht zu, sondern eine Einheit, zu der weder die Andersheit noch die Menge noch die Vielheit einen Gegensatz bilden . . . Wer könnte auch die unendliche Einheit begreifen, die in unendlichem Abstand allem Gegensatz vorangeht, wo alles ohne Zusammensetzung in der Einfachheit der Einheit eingefaltet ist, wo es kein Anderes und Verschiedenes gibt . . . Wenn auch ‚Einheit' dem Namen des Größten ziemlich nahezukommen scheint, so bleibt sie doch vom wahren Namen des Größten, der das Größte selbst ist, noch unendlich weit entfernt". Vgl. ebd. I, 5 (h I, S. 12, Z. 25 f.): unitas absoluta, cui nihil opponitur; II, 3 (h I, S. 70, Z. 9 f.): diversitas complicata identitati complicanti non opponitur.

[20] *Doct. ign.* I, 24 zitiert Cusanus im Anschluß an Hermes Trismegistus mit ausdrücklicher Zustimmung als Gottesnamen „‚unus et omnia' sive ‚omnia uniter', quod melius est"; er fügt dann aber, gleichsam sich selbst verbessernd, hinzu: „Freilich noch gemäßer und zutreffender als ‚einshaft-alles' erscheint der Name ‚Einheit'" (gemeint im Sinne von: „alles in Einfachheit einfaltende" Einheit, wie aus dem folgenden hervorgeht) (h I, S. 48, Z. 13–24 u. S. 49, Z. 12).

[21] *De princ.* (p II, Fol. 11^{v}) wird der noch „aufzeigbaren Unteilbarkeit des Punktes" das „schlechthin nicht mehr aufzeigbare Unteilbare, nämlich das absolut Eine" gegenübergestellt.

[22] *De coni.* II, 16 (h III, N. 162, Z. 1).

[23] *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 65, Z. 12).

[24] Die Behauptung von der Nichtshaftigkeit alles Nicht-Göttlichen wurde bei *Meister Eckhart* im Kölner Prozeß beanstandet. Sie steht in Pred. 4 (DW I, S. 69, Z. 8–S. 70, Z. 7); in den Prozeßakten ist sie so wiedergegeben: Omnes creaturae sunt unum purum nihil (Proc. Col., P. G. Théry, *Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33b de la bibliothèque de Soest*, AHDLMA 1 [1926–27] 129–268, hier 184). Nulla creatura habet esse, quia esse creaturarum dependet ex praesentia dei (Théry 247). Gerade gegen diese Beanstandung hat sich Eckhart heftig zur Wehr gesetzt; insbesondere auch durch Berufung auf *Joh. I, 3* mit der eigenartigen Auslegung (die für ihn aber eine große Bedeutung besitzt) von „sine ipso factum est nihil" im Sinne: „ohne ihn ist das Gewordene nichts . . . Wie nämlich würde etwas ‚sein' ohne ‚Sein'? Alles ‚Sein' aber und das ‚Sein' von allem ist allein von Gott" (*In Joh.* N. 53; LW III, S. 44, Z. 9–15) Vgl. ebd. N. 219 (LW III, S. 181, Z. 1 f.); *Prol. gener.* N. 20 (LW I, S. 164, Z. 8). Daß auf diese Weise nur die unablösbare Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, des Vielen von „dem Einen" in extremer Weise betont wird und daß Cusanus solche Äußerungen Meister Eckharts, wenn er sie übernimmt, auch in diesem Sinne verstanden hat, läßt sich mit folgenden Belegen verdeutlichen: „Da Gott für die geschaffenen Dinge die Ursache des Seins ohne Einschränkung ist (causa esse absolute) . . ., setzt er sie so ins Sein, daß sie ohne seine Erhaltung (sine ipso conservante) nicht bestehen können" (Eckhart, *In Joh.* N. 296; LW III, S. 298, Z. 15–17). „Alles

Cusanus „von sich aus nicht ist“[25]. Dieses ihr „Sein“ ist ein „Von-her-Sein“ *(ab-esse)*, von dem Einen-Ersten her, das das *absolutum esse* ist, dies aber auf eine Weise, die für den endlichen Intellekt letztlich undurchschaubar ist[26]. Denn dieser setzt das absolute, unendliche Sein mit allem Sein, mit allem Positiven überhaupt identisch und vermag dann das Eigensein des Endlichen überhaupt nicht mehr oder jedenfalls nicht das Negative, von dem er das Endliche als solches durchherrscht sieht, zu erklären. Die Frage nach dem Sein des Endlichen muß sich, wenn „Gott alles“ ist, alles Positive, und wenn nur das Positive überhaupt *ist*, antinomisch zuspitzen: Die Kreatur „scheint dann weder zu sein, weil sie vom Sein abgestiegen ist, noch nicht zu sein, da sie Vorrang hat vor dem Nichts; noch scheint sie aus beidem zusammengesetzt“[27]. „Also läßt sich die Kreatur als Kreatur nicht als Eines bezeichnen, weil sie von der Einheit absteigt, und nicht als ein Vieles, weil ihr Sein vom Einen stammt, noch lassen sich beide Aussagen verbinden“[28]. Diese Zuspitzung zur Antinomie erfolgt aber ausdrücklich nicht um die Unmöglichkeit der Dualität (von Unendlich-Einem und Endlich-Vielem), sondern nur um die Unmöglichkeit der Durchschaubarkeit dieser Dualität (für den endlichen Geist) zu erweisen. Denn das viele Endliche ist faktisch und unabweisbar gegeben, so wie das eine Unendliche apriori selbstverständlich ist. In seiner *Möglichkeit* aber ist das viele Endliche deshalb unbegreifbar, weil *das* unbegreifbar ist, von dem her das Endliche ist und von dem her überhaupt nur es *als Endliches* erfaßt zu werden vermag: das eine Unendliche. „Nicht also ist das Von-her-Sein (ab-esse) intelligibel, da das Sein von dem es her ist (esse a quo), nicht intelligibel ist“[29].

Wenn überhaupt als „Einheitsmetaphysik“, wird man die cusanische jedenfalls als eine selbstkritische bezeichnen und Cusanus im Kreis der „Einheitsmetaphysiker“ jedenfalls nicht zu den Systemdenkern, sondern zu den Problemdenkern rechnen müssen. Das also ist das erste: die erkenntniskritische Ein-

---

geschaffene Seiende ist, gesondert für sich genommen oder begriffen, unterschieden von Gott nicht Seiendes, sondern ist nichts. Gesondert und unterschieden von Gott ist es nämlich gesondert und unterschieden vom Sein“ (*In Exodum* N. 40; LW II, S. 45, Z. 10–12). Entsprechend sagt Cusanus: „Wenn man die Dinge ohne ihn (Gott) betrachtet, sind sie ebenso nichts wie die Zahl ohne die Einheit. Wenn man die Dinge ohne ihn betrachtet, so ist er und die Dinge sind nichts . . . denn nimm Gott von der Schöpfung, und es bleibt nichts“ (*Doct. ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 13–15 u. 21). „Da das Geschöpf nichts ist und sein ganzes Sein vom Grund hat, ist es im Ursprung Wahrheit“ (*De princ.:* p II, Fol. 10^{v}). „Das Seiende hat vom Einen was immer es ist. Wird das Eine aufgehoben, bleibt nichts“ (ebd., Fol. 11^{r}). Zu Meister Eckhart vgl. K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum* (Kastellaun 1976) 64–75.

[25] *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 65, Z. 16 f.).

[26] ebd., S. 65, Z. 19; S. 66, Z. 12 u. 16 f. Dort wird deutlich, daß an diesen Stellen tatsächlich ab-esse gemeint ist; so auch NvKdÚ, Heft 15 b, hrsg. v. P. Wilpert (Hamburg 1967) N. 98 u. 100.

[27] *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 66, Z. 11–14).

[28] ebd. Z. 19–21.

[29] ebd. Z. 16 f.

schränkung, durch die der Akzent von der Einheitsthese sich auf das *Einheits-Vielheits-Problem* verschiebt.

2. Die zweite Einschränkung hängt mit der Überlegung zusammen, ob eine solche Alternative: „Einheits"- oder „Seinsmetaphysik" überhaupt sinnvoll ist, ob mit diesen Bezeichnungen nicht immer nur verschiedene Akzentsetzungen oder verschiedene Ausgangspunkte innerhalb der einen überhaupt möglichen Metaphysik bezeichnet werden können, die letztlich immer „Seinsmetaphysik" ist; ob, anders gesagt, nicht jede „Einheitsmetaphysik" auch „Seinsmetaphysik" und jede „Seinsmetaphysik" zugleich auch „Einheitsmetaphysik" ist. Nur vom Sein als Sein kann mit Recht gesagt werden, daß es nichts außerhalb seiner hat, daß außerhalb seiner nur „das Nichts" ist. „Das Nichts" ist der strikte Gegensatzbegriff zum Sein, aber er ist eben ein bloßer Begriff und bezeichnet so gerade die Gegensatzlosigkeit, die Ausschließlichkeit des Seins als solchen. Erst von daher, d. h. aber schon unter Voraussetzung des „Nichts"-Begriffs, der aber wiederum nur vom Seinsbegriff her oder nur zusammen mit diesem konzipiert wird (als Negation alles Seins), kann strikte Gegensatzlosigkeit auf das absolute Eine übertragen werden: *cui nihil opponitur*[30]. Implizit wird das Eine mit dem Sein (als Sein) geglichen, eben weil nur das Sein das ist, dem nichts entgegengesetzt ist, das allein alles einbegreift. So muß auch das Eine *sein*, wenn es nicht nichts sein soll, und, wenn es das Erste und Höchste ist, muß es sogar in ganz einzigartiger Weise sein. Wenn das Viele ohne das Eine nicht sein kann, muß das Eine erst recht *sein*, ja, es kann nur das Sein selbst sein[31].

So ist es im Grunde auch nicht weiter auffällig, daß die „Einheitsmetaphysiker" einerseits das Eine (als *unum superexaltatum*) über alles Sein und den ganzen Gegensatz von Sein und Nichts hinauszuheben suchen, andererseits dann aber auch wiederum als das ansehen, was allein eigentlich ist[32], so daß

---

[30] Siehe Anm. 19.

[31] *Doct. ign.* I, 5 (h I, S. 13, Z. 9–11); „. . . somit verhalten sich die von ihr ausgehenden Vielheiten zu dieser unendlichen Einheit so, daß sie ohne sie nicht zu sein vermögen. Wie sollten sie denn sein ohne das Sein? Die unendliche Einheit ist die Seiendheit (entitas) . . ." Den Seinsprimat des Einen vor dem Vielen und das unabdingbare Von-her-Sein des Vielen vom Einen betont in immer neuen Wendungen vor allem *De principio*: . . . plura sine uno, quo participent, esse nequeant; . . . multitudo ab uno deserta esse nequit (p II, Fol. 9^v; für Fol. 10^r – s. Anm. 12). S. auch K. Flasch, (s. Anm. 2) S. 236: Dieses sowohl der „proklisch-dionysischen Einheitsmetaphysik und augustinischen Seinsmetaphysik" (nach der Kochschen Unterscheidung) als auch Thomas von Aquin, insofern er in seinem Denken platonische und aristotelische Einflüsse vereinigt und eigenständig verarbeitet, „gemeinsame Erbe" (sc. „daß das Viele ohne das Eine nicht sein könne"), „dieses Erbe der Einheitsmetaphysik wollte Cusanus nicht abschaffen, sondern interpretieren".

[32] *De princ.* (p II, Fol. 7^{r-v}): „Mit Blick auf die Notwendigkeit des Seins sehen wir, daß Parmenides mit dem Satz, es gäbe nur Eines die Wahrheit gesagt hat." – Eckhart versteht auch das *deus unus* in diesem Sinne: ‚deus noster deus unus est', id est solus *est* (*In Exodum* N. 22; LW II, S. 29, Z. 8). Zu der These Meister Eckharts von der Identität des Seins mit Gott und der entsprechenden These von der Nichtshaftigkeit der Geschöpfe (für sich genommen) s. Anm. 24. Auch J. Koch (s. Anm. 3, S. 132) hat darauf hingewiesen, daß für Eckhart trotz der Weiterführung einer „Einheits-

ihnen auch überhaupt nicht dessen Sein, sondern eher das Sein des Vielen fraglich ist. So sagt der (auf der Linie des dionysischen Neuplatonismus liegende) Scottus Eriugena von den Geschöpfen: „Weder sind sie schlechthin, da sie ja nicht das sind, was er (Gott) ist, noch sind sie schlechthin nicht, da sie ja von dem sind, *der allein das Sein ist*"[33]. Wie also einmal das Eine als auch noch über das Sein erhaben erscheint, so erscheint das Viele als an das Sein (das mit dem Einen geglichen wird) überhaupt nicht heranreichend.

Im Gegensatz zu K. Flasch, der die Frage, „ob das überseiende Eine des Cusanus nicht doch auch *sei*", für „verfehlt" erklärt[34], halte ich sie für notwendig, ja unabweisbar. Eine unangemessene Verdinglichung oder Vergegenständlichung des „Ursprungs" wäre damit doch nur gegeben, wenn schon ein verdinglichender und gegenständlich eingeschränkter Seinsbegriff zugrunde gelegt würde, nach dem „Sein" tatsächlich „nur die eindeutig gegebene und wissenschaftlich bearbeitbare empirische Realität sein soll"[35].

Da für den „Einheitsmetaphysiker" erst das Eine das unüberbietbar Höchste und das (ontologisch sowohl wie gnoseologisch) Erste ist, ist für den christlichen „Einheitsmetaphysiker" dieses „Eine" auch *der* philosophische Gottesname, so wie für den „Seinsmetaphysiker" es „das Sein selbst" ist[36]. Für

---

metaphysik" im Geiste des dionysischen Neuplatonismus „das Eine ... mit dem Sein eines, ja, wegen seiner Ungeschiedenheit die Fülle des Seins ist" und daß zugleich „die Einheit die Eigentümlichkeit des reinen Intellekts" ist – was im Hinblick auf die dritte (im Zusammenhang der Spannung von „Einheitsmetaphysik" und „Seinsmetaphysik" mit zu berücksichtigende) Gestalt der Metaphysik, nämlich die „Geistmetaphysik", von Bedeutung ist. – In den Pariser Quaestionen Eckharts wird das *intelligere* noch über das *esse* hinausgehoben: Sic etiam dico, quod deo non convenit esse nec ens, sed est aliquid altius ente (Quaest. Par. q. 1, N. 12; LW V, S. 4, Z. 14 f). Dieses *altius ente* ist nicht das *unum*, sondern *intellectus et intelligere* (ebd. N. 4; S. 41, Z. 14).

[33] *De praedestinatione* c. 4,4, PL 122, 391 C; s. J. Koch, a. a. O. 128 f.

[34] A. a. O. 247.

[35] K. Flasch 243 u. 247. Als Begründung gibt Flasch an: „Das Denken muß beim Aufstieg die Maßstäbe zurücklassen, die für das Prinzipiat gelten, und das Prinzip denken als das Nichts des Prinzipiierten" (S. 243). „Erst mußte klargelegt werden, daß sich das Denken nicht an das Vorhandene bindet, daß es auch nicht bei der einzelnen reinen Begriffsgestalt (Idee) stehenbleibt, sondern daß es das in allem sinnlich Erfahrbaren und in allem Intelligiblen Vorausgesetzte sucht. Dies ist der Sinn der These vom überseienden Einen" (246 f.).

[36] „Der Gott des Cusanus ... heißt ‚das Eine' ... Der Gott des Thomas von Aquin heißt vor allem ipsum esse subsistens" (K. Flasch 240). Zwar, so gibt Flasch zu, ist „das Eine ... ihm das Sein", aber Cusanus verstehe „diese Identifikation vom Einen her" (241). Für Cusanus könnte man noch auf *De Deo abscondito* verweisen. Dort läßt Cusanus den Christen auf die Frage des Heiden, welches nun der entscheidende Unterschied zwischen ihnen in der Gottesvorstellung sei, antworten mit dem Hinweis auf die „absolute Einheit", die von den Heiden nicht erfaßt werde, wie sie „absolut in sich" ist, sondern nur als „Einheit in Zahl und Menge" (h IV, N. 7, Z. 6–8). Auf die Einlassung des Heiden, daß nach all dem weiterhin Gesagten „Gott das Sein also nicht zukäme", antwortet der Christ tatsächlich bejahend (N. 11, Z. 1 f.). Allerdings ist dabei der Zusammenhang zu beachten, in dem das Nichtsein ebenso von Gott ausgeschlossen wird. Immerhin wird hier „Einheit" nicht in derselben Weise noch überstiegen wie „Sein". In *De principio* wiederum geht die Transzendenzbewegung auch noch über „das Eine" hinaus: „Der unsagbare Ursprung wird also weder Ursprung genannt, noch Vieles, noch Nicht-Vieles, noch das

Cusanus aber ist Gott keineswegs nur „das Eine", sondern er sucht in rastloser Mühe nach immer neuen, immer treffenderen Gottesnamen (mögen dabei auch das *idem* oder das *non aliud* sozusagen bloß als Varianten des „Einen" zu betrachten sein, letzteres allerdings schon in einer bezeichnenden doppelten Negation). Und so ist ihm Gott auch: *possest, posse ipsum, actualitas absoluta* und selbst *forma essendi*[37]. Nach alledem wird man sagen können: das Eine ist schließlich nichts anderes als das eine Sein selbst. Der Unmöglichkeit, das Viele ohne das Eine zu denken, liegt schließlich die Unmöglichkeit, das Seiende ohne das Sein zu denken, durch das es ist, zugrunde, mag dieses „durch das" bei Cusanus auch nicht so sehr im Sinne des aristotelisch-seinsmetaphysischen Begründungsverhältnisses von Akt – Potenz, Ursache – Wirkung, sondern – mit stärker einheitsmetaphysischem Akzent – in der speziellen Konzeption von „Einfaltung" und „Ausfaltung" und, damit zusammenhängend, von „Einheit" und „Andersheit" zu verstehen sein: „Eigenschaft der Einheit ist es, aus sich das Seiende *(entia)* zu entfalten, da sie das Sein *(entitas)* ist, das in seiner Einfachheit das Seiende einfaltet"[38].
Zwar übernimmt Cusanus die nicht unproblematische These, daß das Sein (das für Eckhart Gott ist) auch das Sein alles Seienden („durch das" alles Seiende ist), und zwar ausdrücklich auch im Sinne des *esse formale*, sei[39]. Aber auch hierin vermag Cusanus der streng einheitsmetaphysischen Konsequenz durch den erkenntniskritischen, aporetischen Grundzug seines Denkens zu entge-

---

Eine, noch hat er sonst irgendeinen Namen, sondern vor alledem ist er in unnennbarer Weise" (*ist* er!) (p II, Fol. 10ᵛ).

[37] *Doct. ign.* II, 2 (h 1, S. 67, Z. 7). Dazu J. Koch in seinem Handexemplar am Rande: „Deus essendi forma!" (um zu dem im Abschnitt Folgenden gleich noch eine Reihe einschlägiger Eckhart-Stellen hinzuzufügen).
Wenn Cusanus am Ende seines Lebens von dem Punkt spricht, an dem all das Suchen seiner „Jagdzüge", die immer neuen Denkversuche im Hindenken auf Gott zur Ruhe kommen (id, in quo meae quiescunt venationum conjecturae), dann liegt in der Antwort der Ton zwar auf der Einheit, aber ebenso auf dem Ursachesein des Einen für all das viele Werdende: hoc est quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium (*Ven. sap.* c. 7, NvKdÜ H. 14, N. 16).

[38] *De coni.* II, 14 (h III, N. 144, Z. 5 f.).

[39] *Thomas von Aquin* hatte wegen der seiner Auffassung nach unvermeidlich sich daraus ergebenden (streng einheitsmetaphysischen) Folgerung der Göttlichkeit alles Seins es audrücklich abgelehnt, daß „Gott jenes Sein sei, durch das formaliter ein jedes Seiende ist". S. c. gent. I, 26: Nam si Divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium (ebd.). Bei aller Abwehr innerer Formursächlichkeit des einen göttlichen Seins für alles Seiende betont Thomas zugleich, daß das Sein, „durch das" wirkursächlich *und* exemplarursächlich (äußerer Formgrund) alles ist, das eine göttliche Sein ist; so an einer konzisen Stelle seines Sentenzenkommentars: Sicut est unum esse divinum, quo omnia sunt sicut a principio effectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est. (I. dist. 19 q. 5 a. 2 c.) Zur Verteidigung seines Grundsatzes der Identität des Seins mit Gott sucht *Meister Eckhart* sich in seiner Rechtfertigungsschrift offenbar an Thomas von Aquin anzuschließen: „Cum dicitur: ‚esse est deus', dicendum, quod hoc verum est de esse absoluto, non de esse formaliter adhaerente" (Proc. Col., Théry 193).

hen. Das Eine als das eine Sein und das viele Endliche als endliches Seiendes festzuhalten und das wirkliche Verhältnis beider zu begreifen, das erscheint ihm – jedenfalls von streng einheitsmetaphysischen Voraussetzungen her – unmöglich: „Wer kann schließlich begreifen, daß Gott die Form des Seins *(forma essendi)* ist und doch nicht mit der Schöpfung vermischt?“[40]. Von dieser erkenntniskritischen, ja, aporetischen Position aus weist Cusanus – und zwar mit ausdrücklichem Bezug auf *De docta ignorantia* II,2 und 3 – auch die Mißverständnisse Wencks zurück, der ihn auf einheitsmetaphysische Konsequenzen festlegen wollte: „Denn nichts anderes sollte in diesen Kapiteln behandelt werden, als daß das *Sein* der Geschöpfe vom absoluten *Sein* her ist auf eine Weise, die nicht ausgesagt und nicht begriffen zu werden vermag. Und nichts anderes wird dort behauptet, wenn auch verschiedene Aussageweisen [man ist versucht, interpretierend einzufügen: auch mehr einheitsmetaphysische] berührt werden“[41].

Ganz allgemein denkt die „Seinsmetaphysik“ primär „wirkursächlich“, hin auf die *causa prima* alles Verursachten, die „Einheitsmetaphysik“ primär „formursächlich“, hin auf das Eine als Prinzip auch aller Einheiten und alles Einsseins des Vielen[42]. Man kann aber nicht sagen, daß Cusanus (wie vor ihm auch Meister Eckhart) die platonisch-neuplatonische Tradition so einseitig fortführt oder wieder aufnimmt, daß er die Wirkursächlichkeit des Urgrundes einfach durch eine Formursächlichkeit des Einen ersetzt. Er sucht die Wirkursächlichkeit mit der Formursächlichkeit zu verbinden, wenn auch unter Beibehaltung einer stärkeren Betonung der Formursächlichkeit[43]. Das Eine ist die eine

---

[40] *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 7 f.). S. ebd., Z. 20 f.: „Wer könnte demnach begreifen, wie die eine unendliche Form in den verschiedenen Geschöpfen auf verschiedene Weise teilgehabt werde?“ S. 68, Z. 14–16: „Wer vermöchte das zu begreifen, wie alles Bild jener einzigen unendlichen Form ist und seine Verschiedenheit nur kontingenterweise besitzt, gleichsam als wäre das Geschöpf ein nicht vollendeter Gott (deus occasionatus) . . .?“ (wie NvKdÜ H. 15 b, S. 21, übersetzt); II, 9 (S. 95, Z. 1): „Uns aber setzt beim Anblick der Verschiedenheit der Dinge in Erstaunen, wie der einzige einfachste Wesensgrund von allem auch der (je) verschiedene Wesensgrund der einzelnen Dinge ist. Daß es dennoch so sein muß, wissen wir aufgrund der belehrten Unwissenheit, die uns die Verschiedenheit in Gott als Identität zeigt“.

[41] *Apol. doct. ign.* (h II, S. 35, Z. 11–18); dazu vgl. *R. Haubst:* MFCG 5 (1965) 25 f.

[42] „Weil es nur *eine* Einheit geben kann . . . deshalb ist sie das Eine, das alles eint, so daß ein jedes insofern *ist*, als es *eins* ist“ (*Ven. sap.* c. 21; NvKdÜ H. 14, N. 61). S. auch hier vor allem wieder *De principio*: omnis multitudinis unitas sit principium; absolutae unitatis contrahibilis unitas similitudo est et imago (p II, Fol. 11^r). Ebd.: „Wer aber bedenkt, daß jede Einheit irgendeine ihr verbundene Vielheit hat und daß jede Vielheit von irgendeiner ihr zukommenden Einheit zusammengehalten wird, der sieht zugleich das Eine und die vielen Seienden in der Einheit, das Viele und in der Vielheit das Eine, ohne das weder Ordnung noch Eigengestalt noch sonst etwas wären, sondern Verwirrung und Gestaltlosigkeit“ (Zur Übersetzung s. auch Dupré II, S. 247).

[43] H. Wackerzapp, (s. Anm. 1, S. 53) weist in diesem Zusammenhang auch auf den auffälligen Gebrauch von causa (Wirkursache) und ratio (Wesensgrund) in Verbindung miteinander hin. Vgl. z. B. *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 11–13); II, 13 (h I, S. 113, Z. 27); *De coni.* II, 6 (h III, N. 105, Z. 13).

Ursache, das eine *principium causale*[44]. Und wenn auch Cusanus die Einheit-Andersheit-Spannung und entsprechend das Teilhabeverhältnis deutlich vor der Akt-Potenz-Spannung und dem (kausalen) Aktuierungsverhältnis bevorzugt, so wird bei ihm doch zugleich auch das Bemühen deutlich, jene innere Verbindung beider Konzeptionen herauszuarbeiten, die schon bei Aristoteles besteht und die dann von Thomas von Aquin, sicher auch unter dem Einfluß neuplatonischer Aristoteles-Interpreten, noch in besonderer Weise wieder betont worden ist[45]. Besonders deutlich wird dieses Bemühen in *De coniecturis* II, 6, wo „Akt" und „Einheit", „Potenz" und „Andersheit" ausdrücklich geglichen und gleichermaßen durch das Teilhabeverhältnis verbunden werden[46].

Da nun aber in der *Einheitsmetaphysik* alle „Wesen" in das Eine als die eine Wesenheit aller Wesen zusammengezogen werden, da so die ganze Fülle des Seins einshaft allein im Einen ist und alles „unterhalb" des Einen nur Abstieg, „Abfall" vom Einen, ja, rein aus sich sogar nur „nichts" sein kann[47], entsteht die Aporie (sozusagen) der Selbstbegrenzung des Absoluten, der Selbstverendlichung des Unendlichen. Mit der Aufhebung von relativ selbständigen Wesenheiten würde auch jedes differenzierende und differenzierend-verendlichende Prinzip mit aufgehoben. Damit aber würde insbesondere gerade auch das (spezifisch formursächliche) Prinzip der Teilhabe wiederum problematisch. Wenn nämlich das ganze Sein des Vielen nichts als Teilhabe am Einen ist, so muß insbesondere die Frage nach dem, was teilhat, was teilhat in Andersheit, also die Frage nach dem Prinzip der Andersheit selbst in Aporien führen. „Unbegreifenderweise" sucht Cusanus sich ein solches Teilhabendes, das ohne dieses Teilhaben nichts ist, durch das Gleichnisbild einer Spiegelung ohne

---

[44] *Ven. sap.* c. 39 (NvKdÜ, H. 14, N. 12, Z. 8–20): Omnis enim multitudinis unitas est principium, ut Proclus dicit . . . (dann mit Bezug auf die Peripatetiker und Platoniker die Verbindung von principium – Prinzip der Teilhabe! – und causa und schließlich:) Nam non est nisi unum causale principium. *De princ.* (p II, Fol. 7r): . . . non sit nisi una omnium causa seu unum principium . . .; non igitur plura forent principia, sed unum ante multitudinem.

[45] was in eingehender und umfassender Weise C. Fabro unter dem programmatischen Titel *„Teilhabe und Ursächlichkeit nach Thomas von Aquin"* (s. Anm. 9) herausgearbeitet hat.

[46] h III, N. 98, Z. 17–20: Actualitas est unitas in alteritate tantum participabilis. Non igitur participatur actualitas nisi in potentia, quoniam ipsa eius est alteritas (vgl. ebd. I, 11, N. 58, Z. 2: cum non nisi in alteritate participatur). Potius igitur omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potentiali varietate consistit (ebd. N. 56, Z. 10 f.; s. ab Z. 4). Neque potest esse multitudo quae non participet unitate . . . Omnia igitur quae fieri possunt, participatione invariabilis et immultiplicabilis unitatis fieri possunt et fiunt actu (*Ven. sap.* c. 21; NvKdÜ H. 14, N. 61). In *De principio* wird Gott als „das Eine" (wie sonst als actus purus) vor und über der für das Viele kennzeichnenden Potenz-Akt-Spannung gesehen: . . . ante ens in potentia et actu ens videtur unum sine quo neutrum esse potest. Hoc unum necessarium vocatur deus . . . Ille est ipsa unitas (p II, Fol. 7v).

[47] *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 35, Z. 5–7): Sublata igitur ab omnibus entibus participatione remanet ipsa simplicissima entitas, quae est essentia omnium. (Zur Nichtshaftigkeit der Geschöpfe, für sich genommen, s. Anm. 24.)

Spiegel begreiflich zu machen: „Wer vermöchte zu verstehen, wie die eine unendliche Form in den verschiedenen Geschöpfen teilgehabt wird, da doch das Sein des Geschöpfes nichts anderes sein kann als die Widerspiegelung selbst, die nicht in einem andern in positiver Weise aufgenommen wird . . ."[48].

3. Nach alldem wird man sich dann doch fragen müssen: Handelt es sich bei Cusanus nur um die Bemühung einer „Einordnung des Seinsbegriffs" in die „Einheitsmetaphysik" (durch „Angleichung des Seins an die Einheit")[49] oder nicht vielmehr immer schon um eine Art „Seinsmetaphysik", wenn auch mit bestimmten einheitsmetaphysischen Akzentsetzungen[50]. Wenn zu einer *Seinsmetaphysik* grundlegend vor allem auch die Unterscheidung des Seins vom Seienden gehört[51], so kann sich die einheitsmetaphysische Heraushebung des Einen über alles Seiende schließlich sogar als eine besondere Betonung eben

---

[48] *Doct. ign.* II, 2 (h I, S. 67, Z. 20–27): „Wer vermöchte zu begreifen, wie die eine unendliche Form in den verschiedenen Geschöpfen auf verschiedene Weise teilgehabt wird, da ja doch das Sein des Geschöpfes nichts anderes sein kann als die Widerspiegelung (resplendentia) selbst, die nicht in einem andern in positiver Weise aufgenommen wird . . . so wie das Bild eines Antlitzes im Spiegel unter der Voraussetzung, daß der Spiegel vorher und nachher (in bezug auf die Spiegelung) an und für sich nichts wäre"; „. . . auch nicht wie mehrere Spiegel in verschiedener Weise am gleichen Antlitz (teilhaben), da ja das Sein des Geschöpfes nicht vor seinem Von-her-Sein ist – ist es doch eben dieses –, nicht also wie der Spiegel schon Spiegel ist bevor er das Bild eines Antlitzes aufnimmt" (ebd., Z. 16–19). Zur Entlehnung des Spiegelgleichnisses von Meister Eckhart s. H. Wackerzapp, a. a. O. 69.
Von den speziellen Themen der „Seinsmetaphysik", die zugleich auch Differenzpunkte zur „Einheitsmetaphysik" darstellen (vgl. J. Koch, s. Anm. 15, S. 16) müßten weiterhin noch näher behandelt werden: die Problematik der „Zusammensetzung" alles Seienden aus „Sein" und „Wesen" (Seinsakt und Wesenspotenz) im Verhältnis zu der „Sein"-„Nichts"-Problematik in der „Einheitsmetaphysik", insbesondere also die Frage des „Wesens" als des Prinzips der Verendlichung und der (wesentlichen) Vielheit; die Problematik von Stoff und Form, insbesondere die Frage des Stoffes als des Gegenprinzips zur Form (vor allem wenn diese als die eine unendliche Form aller Formen auftritt) und als des Prinzips der Vereinzelung; die Lehre der Unterscheidung von Seinsstufen und ihrer Konstitutionsprinzipien; der Analogie des Seins (darüber hat schon gehandelt R. Haubst, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*, Miscellanea Mediaevalia, Bd. 2: *Die Metaphysik des Mittelalters.* Vorträge des II. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln 31. 8.–6. 9. 1961 (Berlin 1963) 686–695; zur Abweisung der „Einheitsmetaphysik" in ihrer extremen Form s. insbesondere 694).
[49] H. Wackerzapp, a. a. O. 56.
[50] *J. Koch* vermag schließlich sogar die Metaphysik Eckharts nur als eine „Mischform" anzusehen, da ja auch dieser das, was „wesentlich Einheitsmetaphysik" ist, verbindet mit der Seinsthese: esse est deus. Und diese „Mischform", insbesondere die daraus sich ergebenden Konsequenzen für „das Verhältnis von Gott und Geschöpf waren wohl für Cusanus ein kritischer Ausgangspunkt zum Aufbau seiner Einheitsmetaphysik in *De coniecturis*" (*Die Ars coniecturalis des NvK*, S. 19 Anm. 32). Ähnlich auch K. Albert (s. Anm. 24) selbst für Meister Eckhart: „Doch scheint es uns nicht angebracht zu sein, diese Metaphysik schlechthin als ‚Einheitsmetaphysik' zu klassifizieren. Das Thema des Einen und der Einheit tritt nämlich bei Eckhart fast immer im Zusammenhang mit dem Seinsgedanken auf." Seinen „Grundgedanken": esse est deus bringen „alle weiteren Sätze der Metaphysik Eckharts lediglich zur Entfaltung" (136).
[51] Vgl. J. Koch, *Die Ars coniecturalis*, S. 16.

dieser „ontologischen Differenz", der Absetzung des Seins vom Seienden, des einen Seins vom vielen Seienden darstellen. So heißt es in *De principio*: „Da die Seienden *(entia)* das Sein *(esse)* erstreben, weil es gut ist, erstreben sie das Eine, ohne das sie nicht sein können"[52] – wie bei Cusanus überhaupt die Untersuchung über den „Ursprung" am weitesten vorzustoßen scheint in die Richtung der „ontologischen Differenz" des Einen (das kein Seiendes ist) vom (vielen) Seienden – analog also zu der heute so betonten „ontologischen Differenz" des sich aller „Vorstellung" entziehenden „Seins" (das „nie und nirgends ein Seiendes ist"[53]) vom vorstellbaren Seienden: „Vor dieser Welt und dem Vielen ist der Ursprung *(principium)*, der nicht Vieles ist, so wie vor dem Vielen das Nicht-Viele, vor den Seienden das Nicht-Seiende . . . ist"[54]. Was vor all dem vielen Seienden ist, kann selbst nicht eines von all dem Seienden sein, es ist das Nicht-Viele, somit auch das Nicht-Seiende[55]. Wenn also vom Einen sogar die Ist-Aussage als „unpassend" abgewiesen wird, so kann das nur bedeuten, daß es nicht „ist", wie alles Seiende „ist", eben weil es das „ist", „durch das" alles „ist"[56]: „Wenn auch der Ursprung des Seienden nichts vom Seienden ist

---

[52] p II, Fol. 9^{v}.

[53] M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt a. M. ^{5}1949), *Nachwort*, S. 41: Es ist zu „prüfen, ob das Nichts . . . sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sichunterscheidende, das wir das Sein nennen".

[54] *De princ.* (p II, Fol. 10^{v}).

[55] Ebd., Fol. 10^{r}: Omne enim, quod post unum est, uno participat. Omnia posteriora prioribus participant et non e converso. – Mit der Unumkehrbarkeit des Teilhabeverhältnisses ist unterstrichen, daß das Viele zwar am Einen teilhat und es so auch im Vielen Einssein und Einheiten gibt, daß das Eine aber nicht am Vielen teilhat und es so in ihm keinerlei Vielheit geben kann. S. ebd., Fol. 11^{r-v}: „Das eine Seiende verhält sich offenbar so zu dem schlechthin Einen wie das Viele und zu der Vielheit der Seienden wie eine erste Einheit (sicut monas)" (nach der „absoluten Einheit"). „In der Einheit des Seienden erscheint das Eine seienderweise eingeschränkt (entialiter contractum), und das ist ohne Vielheit nicht möglich."
Von der *unitas imparticipabilis* wird eine unitas *participabilis* unterschieden: quodlibet entium sit unum participatione unitatis participabilis, quae habet hypostasin suam ab imparticipabili (ebd., Fol. 9^{v}), analog wie bei Thomas von Aquin ein nichtteilhabbares „Sein" von einem teilhabbaren „Sein" unterschieden wird; (vgl. Verf., *Der „actus essendi" bei Thomas von Aquin und das Denken der „ontologischen Differenz"*: Archiv f. Gesch. der Philos. 50 (1968) 134–144, hier bes. 144). Nichtteilhabbar ist der eine absolute Ursprung, wie er in sich selbst ist, und doch ist er zugleich teilhabbar – das hatte Cusanus ohne jede Furcht vor dem Paradox schon *De coni.* II, 6 (h III, N. 98, Z. 4 f.) zum Ausdruck gebracht: *unitatem imparticipabilem pariter et participabilem intelligito* –, teilhabbar aber nur in Andersheit: Omnis igitur creatura imparticipabile principium in alteritate participat (*De princ.* p II, Fol. 10^{v}). Auf „Am Nichtteilnehmbaren teilhaben" als „einen Leitsatz der cusanischen ‚Einheitsmetaphysik' und Geistphilosophie" hat R. Haubst mich in: *Alte Fragen und neue Wege des Denkens* hrsg. v. N. Fischer, J. Nosbüsch, K. A. Sprengard, W. Teichner (Bonn 1977) 12–22, mit vielen Belegen aufmerksam gemacht.

[56] Cum copula illa ‚est' non possit uni convenire (*De princ.* p II, Fol. 8^{r}) – dies aber deshalb, weil, ob mit oder ohne Kopula, „jede Aussage, die ja ohne Andersheit oder Zweiheit nicht formuliert werden kann, dem Einen nicht zukommt" (ebd.). „Denn alles, was benannt, dargestellt oder bezeichnet werden kann, setzt Andersheit und Vielheit voraus und ist nicht der Ursprung" (ebd., Fol. 10^{v}). Das „ist" verbindet das eine mit dem anderen (ein Etwas mit einem Was oder zwei

(principium entis nihil entium), da ja der Ursprung nichts ist vom Entsprungenen[57], so können wir uns doch keinen Begriff von ihm bilden, wenn wir nicht begreifen, daß der Ursprung ‚ist' *(principium esse)*"[58].
Das Nicht-Viele, das Eine, ist also der Ursprung alles Vielen, wie das Nicht-Seiende der Ursprung des Seienden. Er ist „nicht seiend", weil er „mehr als seiend" ist, er ist „nichts", weil er „nichts vom Seienden" ist, weil er „dem Seienden vorausgeht"[59], er ist *minime ens*, weil er *maxime ens* ist. In dieser Weise hat dem Denken des Cusanus seine frühe Leitidee der *coincidentia* auch den Weg zu einer tiefen Erfassung der „ontologischen Differenz" gebahnt.

„So wird dieser Ursprung vor dem Seienden gesehen, da er vermittelt durch den Zusammenfall von Maximum und Minimum als über alles erhaben *(superexaltatum)* erschaut wird. Er geht nämlich allem Seienden voraus, weil er zugleich am wenigsten und in höchster Weise Seiendes bzw. so Nicht-Seiendes ist, daß er in höchster Weise Seiendes ist . . . Wenn ich zum Ursprung blicke, der nicht Entsprungenes ist, dann sehe ich, daß er am wenigsten Seiendes ist. Wenn ich aber zum Ursprung des Seienden blicke, in dem das Entsprungene besser ist als in sich selbst[60], erschaue ich das in höchstem Maße Seiende. Weil aber ein und derselbe Ursprung ist über allen Gegensätzen

---

Washeiten) oder bringt die Identität von etwas mit sich selbst zum Ausdruck. Aber: „Der erste Ursprung ist vor aller Andersheit und Identität" (ebd., Fol. 11^r) – darum auch: immo non esset apta locutio: unum est unum (Fol. 8^r). Wenn so selbst das „ist" der Kopula vom schlechthin Einen und Ersten abgewehrt wird, so bedeutet das sicher nicht, daß dasselbe auch vom „ist" der Existenzaussage gilt. Das unum exaltatum ist ja „hypostasis omnium hypostaseum, quo *non existente nihil est* et quo *existente omnia* id *sunt* quod *sunt* (Fol. 9^v). „Das Eine *ist nicht*, sondern es *ist vor allem*, was ist, und (das heißt) es *ist nicht* an einem Ort oder in der Zeit, sondern vor allem Räumlichen und Zeitlichen und so weiter, weil es vor aller Affirmation und Negation *ist*" (Fol. 9^r, mit Berufung auf Proclus und ausdrücklicher Zustimmung).
Auch M. Heidegger wehrt (*Brief über den Humnanismus* [Frankfurt a. M. 1949] 22) zunächst vom „Sein" – ganz entsprechend wie Cusanus vom „Einen" – die „ist"-Aussage ab, eben weil „ist" gewöhnlich vom Seienden gesagt wird, das „Sein" aber gerade kein Seiendes ist. Er fügt jedoch, und bezeichnenderweise mit Berufung auf Parmenides, hinzu: „Vielleicht kann das ‚ist' in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nirgends eigentlich ‚ist'".

[57] Vgl. *De princ.* (p II, Fol. 9^v): „Wer aber den Ursprung als Ewigkeit sieht und sieht, daß in ihr als im Ursprung und Grund alles der eine Ursprung selbst ist, der sieht, wo die Wahrheit ist."

[58] *De princ.* (p II, Fol. 8^v).

[59] Ebd., Fol. 10^r: oritur ens finitum ab infinito principio scilicet a primo quod est *plus quam ens*, cum ipsum praecedat. – Nicht nur das „Seiende", sondern sogar das „Eine" und selbst noch der „Ursprung" wird in diesem Hindenken auf das, was über und vor allem Seienden liegt, überschritten: „Der unaussprechbare Ursprung wird also weder Ursprung genannt, noch Vieles, noch Nicht-Vieles, noch das Eine, noch hat er sonst irgendeinen Namen, sondern vor allem jenem ist er in unnennbarer Weise" (vor allem, was noch in irgendeiner Weise so bezeichnet wird, wie auch Seiendes bezeichnet werden kann) (ebd., Fol. 10^v). – Non-ens principium entis, jedoch: non est principium entis nullatenus ens, sed non ens modo dicto (ebd.). – Vgl. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?, Nachwort*, S. 41 „Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit an Seiendem. Das Sein läßt sich nicht gleich dem Seienden gegenständlich vor- und herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein . . . Ohne das Sein . . . bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit."

[60] Vgl. *De princ.* (p II, Fol. 10^v): „Der Ursprung ist nichts vom Entsprungenen. Da aber alles Verursachte wahrer ist in seiner Ursache als in sich selbst . . ."

und über allem Aussagbaren in unaussagbarer Weise, erschaue ich ihn vor dem Maximum gleicherweise und Minimum über alles gestellt, was gesagt werden kann. Folgerichtig wird darum alles, was vom Seienden bejaht wird, auf die so erklärte Weise negiert[61] ... Wenn ich den Ursprung durch alles Widersprüchliche hindurch *(per contradictoria)* schaue, erschaue ich in ihm alles. Das Sein *(esse)* nämlich und das Nicht-Sein *(non esse)* umfassen alles"[62].

Das „Nichts" (von allem Seienden), das Nicht-Viele (vor allem Vielen) ist für Cusanus Gott[63], in entsprechender Weise wie für Thomas von Aquin das (eine) „Sein selbst" vor und über all dem (vielen) Seienden und Gott selbst ist, wie also auch für ihn der Ursprung alles Seienden das Nicht-Viele und somit in gewissem Sinne das Nicht-Seiende ist[64].

4. Ein weiteres Moment, durch das der Charakter der cusanischen Metaphysik, die man jedenfalls keineswegs als eine reine *Einheitsmetaphysik*, schon gar nicht im parmenideischen, aber auch nicht im dionysisch-neuplatonischen Sinne bezeichnen kann, noch wesentlich modifiziert wird, muß zumindest erwähnt werden: daß sie sich entfaltet als eine spezifische Form der *Geistmetaphysik*[65]. Allein Sein von der Art des „Geistes" ist die Einheit, die als Einfachheit zugleich die umfassendste Einfaltung zu sein vermag[66]. In einer Art Selbstverständigung des denkenden Geistes geht diesem überhaupt erst auf, was „Einheit" im Sinne von einshafter Einfachheit (nicht der Armut, sondern der Fülle) bedeutet, vermag er seiner Nähe zugleich und seines

---

[61] Vgl. EBD., Fol. 11^{r}: causa nihil causati ... Ita omnia de uno principio negamus, quae ab ipso procedunt. Et non est principium unum dans omnibus hypostasin aliud aut idem, sed superexaltatum per eminentiam.

[62] EBD., Fol. 10^{v}.

[63] *Doct. ign.* I, 17 (h I, S. 35, Z. 5–12): „Wenn ich alles am Sein Teilhabende (alles Seiende) wegdenke, scheint nichts übrigzubleiben. Und deshalb erklärt der große Dionysius, die Gotteserkenntnis führe mehr auf nichts hin als auf etwas. Die heilige Unwissenheit aber belehrt mich, daß das, was der Vernunft als nichts erscheint, das unbegreiflich Größte ist." – Während „jedes Geschöpf ein Seiendes ist" (*De princ.:* p II, Fol. 10^{v}), ist „Gott vor allem Seienden" (ebd., Fol. 10^{r}). – Hier ist jedoch der Unterschied zu M. Heidegger zu beachten, bei dem es von jenem „Nichts" – als dem „ganz Anderen zu jeglichem Seienden" (*Zur Seinsfrage* [Frankfurt a. M., 2. Aufl. 1959] 38) – ausdrücklich heißt: „Das ‚Sein' – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende ..." (*Über den Humanismus*, 19).

[64] Nach (seinem Opusculum) *De natura generis* ist es „wahrer zu sagen, daß Gott über allem Seienden, als daß er ein Seiendes ist".

[65] S. Anm. 32. Zu der als „Geistmetaphysik sich entfaltenden Einheitsmetaphysik" vgl. VERF., *Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel:* Scholastik 39 (1964) 498 u. 502; u. dazu allgemein auch *Geist als Einheit und Andersheit. Die Noologie des Cusanus in De coni. und De quaerendo Deum:* MFCG 11 (1975) 86–124.

[66] „So ist der göttliche Geist der Ursprung der Vielheit der Dinge, in dem sie viele sind ohne Vielheit, da sie ja in der einfaltenden Einheit sind" (*Doct. ign.* II, 3: h I, S. 71, Z. 21–23). „Solum ipsum possest *se intelligit et in se omnia*, quoniam in possest omnia *complicantur* (*De poss:* h XI/2, N. 30, Z. 7–8). – Im Hinblick auf die Konzeption Plotins handelt es sich bei einer so sich entfaltenden „Einheitsmetaphysik" um die Rücknahme der Zweiten Hypostase des Seins in die Erste bzw. ein Zusammennehmen der beiden ersten Hypostasen des Seins.

Abstandes vom unendlichen Geist, der schlechthin allumfassenden, schlechthin einshaften Einfachheit, gewahr zu werden: *mens est huius complicantis simplicitatis imago*[67]. Daß eine Art Phänomenologie des Geistes Ausgangspunkt für die Metaphysik einer einshaft allumfassenden Einheit ist, bringt Cusanus in *De coniecturis* I, 4 deutlich zum Ausdruck: „Der Geist setzt voraus, daß er alles umfaßt . . . Daraus schließt er, daß er in allem und alles in ihm ist. So kann er behaupten, daß es nichts gibt, was außerhalb seiner ist und seinem Gesichtskreis entginge"[68].

Ist mit *complicatio–explicatio*, wonach es ein strikt Eines, das doch zugleich allumfassend ist, und „Vieles ohne Vielheit" zu geben vermag, eine geistphilosophische Lösung des Einheits-Vielheitsproblems vorgelegt, so hält sich doch auch in dieser Selbstreflexion des erkennenden Geistes das erkenntniskritische, aporetische Moment durch. Das, was die Wissensmöglichkeiten des Verstandes übersteigt, stellt sich nicht als eine höhere Form des Wissens dar, sondern bleibt ein Nichtwissen. Es ist ein höheres Wissen nur insofern, als die Unangemessenheit des Wissens sowohl des Verstandes als auch der Vernunft an ihrem Gegenstand, die Unangemessenheit alles gegenständlichen Wissens überhaupt mit durchschaut wird. „Die Weise der Einfaltung und der Ausfaltung freilich übersteigt die Fassungskraft unseres Geistes. Wer, so frage ich, vermöchte zu erkennen, wie aus dem göttlichen Geist die Vielheit der Dinge hervorgeht, da doch Gottes Erkennen sein Sein ist, das Sein dessen, der die unendliche Einheit ist[69]?" (In dieser Formulierung zeigt sich zugleich, wie das Denken des Cusanus die *Einheitsmetaphysik* mit der *Seinsmetaphysik* durch eine *Geistmetaphysik* zu vermitteln sucht.) *Complicatio-explicatio* ist ein Letztes, was unser Erkennen, soweit es auch über sich selbst (als bloß rationales) hinauszukommen sucht, im Hindenken auf das absolut Eine, das einshaft allumfassende Unendliche, gerade noch zu erreichen vermag, aber es ist immer noch nicht dieses selbst. Dieses entzieht sich wesensmäßig dem begreifenden Zugriff und ist dem denkenden Geist doch immer schon eröffnet allein durch eben diesen Entzug.

„Man muß also sein völliges Nichtwissen über die Art und Weise der Einfaltung und Ausfaltung bekennen. Man muß bekennen, daß man nur ein Wissen um das Nichtwissen über die Art und Weise hat, obwohl man weiß, daß Gott die Einfaltung und Ausfaltung aller Dinge ist und daß, sofern er Einfaltung ist, alles in ihm er selbst ist und, sofern er Ausfaltung ist, er in allem das ist, was es ist, wie die Wahrheit im Bilde"[70].

---

[67] *De mente* c. 3 (h V, S. 57, Z. 9).

[68] h III, N. 12, Z. 3–6.

[69] *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 70, Z. 29–32). – Demgegenüber muß sich HEGELS Lösung der Frage, „wie das Unendliche aus sich heraus und zur Endlichkeit komme" (*Wissenschaft der Logik I:* Sämtliche Werke, hrsg. v. H. Glockner (Stuttgart 1949) ff., Bd. 4, 178), jene Lösung, die mit dem Prinzip der Dialektik gegeben ist, nach cusanischen Maßstäben noch als ein „Wissen" darstellen, wenn auch nicht mehr als ein Wissen des die Widersprüche auseinanderhaltenden Verstandes, sondern der ihre Aufhebbarkeit erschauenden Vernunft, aber immer noch als eine „wissende" Bemächtigung des Absoluten.

[70] *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 71, Z. 11–16).

ZUR METAPHYSIK DER MACHT BEI NIKOLAUS VON KUES

Von Mariano Alvarez-Gomez, Salamanca

Die von der sogenannten „nouvelle philosophie" aufgestellte Frage nach dem Sinn, eher Unsinn, der politischen Macht hat mich veranlaßt, dem allgemeinen Problem der Macht bei NvK, im Zusammenhang vor allem mit den Begriffen „possest" und „posse ipsum", nachzugehen.

Wie wir es bei Cusanus gewohnt sind, schließt die Erörterung dieser Begriffe eine Reihe von Grundfragen ein, die in ihrer Gesamtheit und in ihrem wechselseitigen Verhältnis eine neue Weltauffassung zum Vorschein kommen lassen. Ich beschränke mich indes darauf, je einen Kontext aus den Spätwerken: *De principio, De possest, De apice theoriae* und dem *Compendium* zu kommentieren.

In *De principio* wird die Macht zunächst von einer bestimmten Auffassung des Unendlichen her bestimmt. Die Behauptung, allein das Unendliche bestehe durch sich selbst[1], ist so zu verstehen, daß es für alles andere der Grund und Ursprung der Wirklichkeit ist und als solcher alles eint und zusammenhält. Von der Intensität dieser Einigung hängt die ontologische Struktur von allem Sein, Leben und Verstehen ab. Daß die Dinge einfach sind, daß sie sind und näherhin leben, schließlich daß sie sind, leben und verstehen, ist also auf die Intensität der verbindenden Macht des Unendlichen zurückzuführen. Umgekehrt könnte man vielleicht sagen, daß NvK das Unendliche in den Vordergrund stellt, weil er von diesem her die den Dingen innewohnende Kraft *(virtus)* umso besser erklären kann: „Wir sehen auch", sagt er, „daß von der Einigung Kraft erzeugt wird. Denn je enger die Einigung ist, umso stärker ist die Kraft, darum hat die Seinsheit umso stärkere Kraft, je stärker sie geeint ist. Daher hat die unendliche und einfachhin größte Einung, die auch die Einheit ist, unendliche Macht"[2].

Inwieweit diese Aussagen wesentliche Aspekte des in der neuzeitlichen Philosophie, vorwiegend unter dem Einfluß Keplers entwickelten Kraftbegriffs antizipieren, muß man im einzelnen untersuchen. Eines scheint mir jedoch klar: NvK ist davon überzeugt, daß die Wirklichkeit im ganzen aus in sich beständigen und miteinander verbundenen Kraftzentren besteht und daß er deshalb auf den Begriff des Unendlichen zurückgreift, um diese Auffassung zur Darstellung zu bringen. In dieser Sicht ist die Unendlichkeit Grund und Ausdruck zugleich, Ursprung und „Resultat" einer das Ganze durchdringenden, in sich ruhenden absoluten Dynamik.

[1] *Dupré*, Bd. II, 214.
[2] Ebd. 218.

Es gibt aber einen konkreteren Aspekt, der für die hier behandelte Problematik eine noch größere Bedeutung hat. Indem NvK in diesem Kontext seine Trinitätslehre am Leitfaden der drei Grundbegriffe *unitas, intellectus, amor* entwirft, erblickt er im Verbum, der zweiten Person der Dreieinigkeit, den *logos seu ratio aeterna*[3]. Ihm schreibt er eine dreifache Funktion zu. Der Logos ist erstens „das absolute Urbild" *(absolutum unum exemplar)*. Als solches ist er zweitens Grund und Ursache des Seins der Dinge, so daß die Urbildursache und die Wirkursache letztlich in eins zusammenfallen, was ja u. a. auf den logischen, vernünftigen Charakter der Wirklichkeit als solcher hinweist. Schließlich offenbart sich der Logos, indem er in allem und durch alles spricht[4], so daß die ganze Welt eine Art Universalsprache darstellt, ein lebendiges, sich vielfältig explizierendes Wort, das es zu vernehmen gilt.
Bei dieser Darstellung kommt eine neue Perspektive ans Licht: Einerseits gründet jede Macht im *intellectus*, in der Vernunft[5]; andererseits, da die absolute Vernunft unbedingter Ursprung und Seinsgrund ist, ist sie allgegenwärtig, so daß man von einer allgemeinen Vernunft *(universalis intellectus)* sprechen kann. Wichtig scheint mir vor allem, daß die Macht ihre Legitimation ausschließlich in der Vernunft findet.
Das findet angemessenen Ausdruck darin, daß die Vernunft die wahrhaft schaffende Macht ist, der *conditor intellectus*. Das besagt ja sinngemäß, die Vernunft habe keine andere Voraussetzung als sich selbst oder sie setze sich selbst voraus, sie sei außerdem die Voraussetzung von allem und stelle in dieser Hinsicht die alleinige Legitimation dar: Die Vernunft west, sie gibt das Wesen, sie ist *essentians*[6], – das scheint mir einer der Ausdrücke, welcher die einende Macht der Vernunft am besten ans Licht bringt.
Der Begriff der Macht impliziert schließlich diesen dritten Aspekt: Da die absolute Vernunft als Schöpfermacht die Voraussetzung von allem bildet und in dieser Hinsicht jedem Seienden vorangeht, gründet die Affirmation des Seienden, des *als Geschöpf* Existierenden in dessen Negation, so daß das Seiende sich selbst auf das Nichtseiende hin überschreitet:

„Die Negation ist ... der Ursprung jeder Affirmation. Der Ursprung ist nämlich nichts vom Entsprungenen. Da aber alles Verursachte in seiner Ursache wahrer ist als in sich selbst, darum befindet sich die Affirmation wahrhafter in der Negation, da diese ihr Ursprung ist. Der Ursprung steht also in gleicher Weise über dem Höchsten und dem Niedrigsten jeder Affirmation, wie z. B. das Nichtseiende als Ursprung des Seienden"[7].

Mir scheint, es geht in diesem Fall nicht nur um die Aussagemöglichkeiten der in sich begrenzten menschlichen Vernunft, die sich selbst übersteigen muß und erst durch diese Selbstnegation hindurch das absolut Affirmative erfassen

[3] Ebd. 220–224.
[4] Ebd. 226 f.
[5] Ebd. 232.
[6] Ebd. 232.
[7] Ebd. 252.

kann. Das trifft zwar auch zu, doch NvK beabsichtigt zugleich, diesen Aspekt hervorzuheben: Da jedes Seiende im Anderen seiner selbst, in diesem Sinne im Nichtseienden gründet, da der Grund wiederum die Wahrheit des Begründeten darstellt, so läßt sich im Negativen das wahrhaft Positive erblicken, in der Bewegtheit der Negation[8] die zu sich kommende Affirmation. Vor allem aber kommt dadurch zum Vorschein, daß die Vernunft die über das Seiende so total verfügende Macht ist, daß sie aus dem Nichtsein etwas werden läßt. Daß die Negation die Wahrheit der Affirmation ist, bedeutet also: das Seiende kann erst durch die gestaltende Macht der Vernunft zur Selbstvollendung gelangen. Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: der Begriff der Macht bei NvK impliziert einen dreifachen Aspekt:

Die Unendlichkeit des Ursprungs des Seienden, welcher alles eint und zusammenhält, den vernünftigen Charakter dieses Ursprungs, sofern er von sich aus ohne jede fremde Voraussetzung die Welt nach den Prinzipien der Vernunft gestaltet und schließlich die dem positiv Seienden innewohnende Negation, welche den Charakter der Machbarkeit und der Gestaltbarkeit des Seienden, sowie dessen Legitimation ausschließlich durch die bestimmende Kraft der Vernunft zum Vorschein bringt.

Diese drei Aspekte werden nun in *De possest* konkretisiert, nämlich auf ihren Grund zurückgeführt und in ihrem gegenseitigen Zusammenhang dargestellt. Das hat gerade der Begriff *possest* zu leisten, der nach Fräntzki folgendermaßen zu charakterisieren ist: Die Grundbegriffe Möglichkeit und Wirklichkeit haben eine gleichursprüngliche Funktion[9], die letztlich darin besteht, daß die Möglichkeit die Wirklichkeit ermöglicht und daß die Wirklichkeit die Möglichkeit verwirklicht[10]. Sofern nun Möglichkeit und Wirklichkeit im Absoluten identisch sind, bedeutet schließlich diese Gleichursprünglichkeit, daß die Wirklichkeit ihre eigene Ermöglichung, also sich selbst verwirklicht und umgekehrt, daß die Möglichkeit ihre eigene Verwirklichung, also sich selbst, ermöglicht. Diesen gegenseitigen Vorgang kann man Selbstermächtigung nennen[11]. Diese kommt zwar dem Absoluten als solchem und nicht nur unter dem Gesichtspunkt seines Verhältnisses zur Wirkung zu[12]. Andererseits aber impliziert jede Aussage über das Absolute zugleich eine Aussage über sein Verhältnis zur Welt und über die Welt selbst. Daß im Bereich des Endlichen Möglichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen, daß das Endliche m. a. W. sich nicht zu dem ermächtigt, was es ist bzw. sein kann und sich letztlich durch

---

[8] Vgl. E. Fräntzki, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität* (Meisenheim/Glan 1972) 135.

[9] Ebd. 144.

[10] Ebd. 146.

[11] Ebd. 149.

[12] Vgl. Jos. Stallmach, *Das Sein und das Können-selbst bei Nikolaus von Kues:* Parusia-Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger, hrsg. von K. Flasch (Frankfurt 1965).

seine bloße Faktizität definieren läßt – die Sonne z. B. ist der Wirklichkeit nach, was sie ist, nicht was sie zu sein vermag[13] – bedeutet nicht, daß Möglichkeit und Wirklichkeit in keiner Weise zueinander gehören. Die Sonne ist zwar nicht, was sie sein kann, sie kann aber anders sein als sie der Wirklichkeit nach gerade ist[14].

An diesem Punkte können die drei vorher erwähnten Aspekte wieder zur Geltung gebracht werden. Kann das Geschaffene überhaupt anders werden, als es in Wirklichkeit ist, so ist das ein Ausdruck dafür, daß dem Endlichen eine ontologische Negation zugrundeliegt. Das Seiende ist m. a. W. nicht vollendet, es ist auch nicht von sich aus vollendbar, sondern es bleibt auf die gestaltende Kraft eines ihm äußerlichen Prinzips angewiesen. Möglichkeit und Wirklichkeit gehören im Bereich des Endlichen insofern zusammen, als jedes Ding sich in je seiner Faktizität erschöpft und eben in dieser Hinsicht weiter gestaltet werden kann, und so ein Material für die schöpferische Handlung, für die *vis creativa* der Vernunft vor allem, darstellt[15], so daß aus ihm etwas Anderes werden kann, als es in Wirklichkeit ist. Machbarkeit ist somit eine den Kern der Dinge treffende Eigenschaft.

Dem Zusammenfall von Sein und Nichtsein im Absoluten entspricht die Tatsache, daß jedes Geschöpf „aus dem Nichtsein ins Sein überführt werden kann"[16].

Und nicht nur das. NvK will außerdem klarmachen, daß die Aussage, das Nichtsein sei im Absoluten wirklich, sich nur unter dem Gesichtspunkt rechtfertigen läßt, daß das Nichtseiende durch den Allmächtigen sein kann:

„Da das Nichtsein durch den Allmächtigen sein kann, ist es auch ganz als Wirklichkeit, denn das absolute Können ist im Allmächtigen als Wirklichkeit. Wenn nämlich aus dem Nichtsein durch irgendeine Macht und Möglichkeit etwas werden kann, dann ist es unbedingt in der unendlichen Möglichkeit und Mächtigkeit miteingefaltet"[17].

Der Begriff *possest*, der auf die absolute Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit hinweist, hängt also mit der nackten Gestaltbarkeit des Seienden zusammen. Ebenso wird durch den Begriff *possest* zum Ausdruck gebracht, daß die Gestaltbarkeit des Seienden auf die ursprüngliche Tätigkeit der Vernunft zurückzuführen ist. Das bedeutet nicht nur, allem, was ist, wohne ein bestimmter Grund, eine *ratio* inne, sondern vielmehr das Seiende habe sich vor der Vernunft zu rechtfertigen und müsse sich ihren Ansprüchen anpassen. Irgendwie nimmt NvK in diesem Punkt die Auffassung von Leibniz vorweg, sofern es in erster Linie darum geht, nicht das Gegebene als solches zu rechtfertigen, sondern es nach Vernunftprinzipien zu gestalten[18].

---

[13] *De poss.* (h XI/2, N. 8, Z. 9–10; vgl. *Dupré*, Bd. II, 276, vgl. E. Fränzki, a. a. O. 153.
[14] *De poss.* (h XI/2, N. 8; vgl. *Dupré*, Bd. II, 276).
[15] *Comp. 8* (h XI/3, N. 23, Z. 14; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 708).
[16] *De poss.* (h XI/2, N. 26, Z. 1–3; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 298).
[17] Ebd. (h XI/2, N. 25, Z. 12–15; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 298).
[18] *De poss.* (h XI/2, N. 29, Z. 1–17; N. 30, Z. 1–3; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 302).

In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, daß der Kreisel, eben nicht ein Vorhandenes, sondern „ein Werkzeug der Vernunft“[19], als Symbol für den Begriff des *possest* betrachtet wird, sofern bei ihm die größte Bewegung mit der kleinsten zusammenfällt[20]. Aber wichiger als diese dynamische Funktion des Kreisels ist die Tatsache, daß ihm seine Bewegung von der Tätigkeit der Vernunft mitgeteilt wird[21]. Folgerichtig kann NvK sagen, eine solche Bewegung gehe über die Natur hinaus. Die Bewegung, auf die es in diesem Fall ankommt, ist also nicht eine „automatische“ Naturbewegung, sondern eine von der Vernunft entworfene und der Natur eingeprägte Bewegung.

Das macht es verständlicher, in welchem Sinne dem absoluten Ursprung eine das Ganze einende und zusammenhaltende Macht zukommt. Bezeichnend scheint mir vor allem, daß NvK bei der (Welt-)Immanenz des Unendlichen das Formale, die Formierung durch dieses hervorhebt: Die absolute Vernunft ist in allem gegenwärtig, sie wohnt jedem Ding inne, sofern sie allem sein Wesen gibt, es ordnet und gestaltet[22].

Den zweiten Teil unserer Überlegungen können wir so zusammenfassen: Die im Begriff *possest* mitbehauptete Identität von Wirklichkeit und Möglichkeit drückt zwar direkt die Eigenart des Unendlichen aus, verweist aber zugleich auf dessen Verhältnis zum Endlichen, sowie auf die Konstitution des Endlichen selbst. Das betrifft vor allem die Tatsache, daß die Welt, die durch die Nichtidentität von Wirklichkeit und Möglichkeit gekennzeichnet ist, sich andererseits nur so sinnvoll denken läßt, daß sie nach Vernunftprinzipien gestaltet wird und sich damit der in der Vernunft gründenden Identität nähert.

Die von der kunstmäßigen Tätigkeit der Vernunft in die Natur eingeführte Identität nennt NvK Gleichheit *(aequalitas)*[23].

Es handelt sich letztlich um die Allgegenwart der unendlichen Vernunft, welche ihre absolute Macht dadurch offenbart, daß sie das Nichtseiende zum Sein werden läßt[24]. Alles, was ist, stellt in dieser Hinsicht eine Selbstsetzung der Vernunft dar und schließt daher eine tendenzielle Überwindung der eigenen Faktizität ein. Diese absolute Macht ist sowohl in sich selbst als auch in ihrem Verhältnis zur Welt mit der Vernunft identisch. Die Welt ist daher nicht in ihrer schlichten Faktizität vernünftig, sie wird vernünftig, sofern sie nach den Prinzipien der Vernunft gestaltet wird, was ja andererseits impliziert, die Macht des Nichts werde im selben Maße überwunden. Die Welt, der Gesamtbereich des Endlichen trachtet also zwar nicht aus sich selbst, wohl

---

[19] *De poss.* (h XI/2, N. 18 u. 19; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 294).
[20] Ebd. N. 19; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 290.
[21] Ebd. (N. 23; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 294 u. 296).
[22] Ebd. (N. 23; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 294 u. 296).
[23] *Comp.* 10 (h XI/3, N. 30–31; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 716).
[24] Vgl. M. Alvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen* (München 1968) 83 ff., 103 ff., 128 ff., 200 ff., 210 ff.

aber aufgrund der Anwesenheit der Vernunft nach der Aktualisierung ihrer Machbarkeit oder Gestaltbarkeit. Daß dabei der menschlichen Vernunft eine besonders wichtige Rolle zugeschrieben wird, ist nicht nur verständlich, sondern ebenso notwendig, sofern die Vernunft überhaupt zu sich selbst kommt, indem sie vom Menschen selbst vermittelt wird. – Diese Überlegungen zum Begriff possest stehen, wenn ich richtig sehe, mit dem in *De coniecturis* formulierten Ansatz durchaus in Gleichklang.

Von dem eben skizzierten Standpunkt aus kann m. E. der Begriff der Notwendigkeit konzipiert werden. Wenn NvK sagt: „Wunderbarer Gott, in dem das Nichtsein die Notwendigkeit des Seins ist“[25], so ist das nihil nicht symbolisch, nicht einmal relativ zu den Denkmöglichkeiten des Menschen gemeint. Das Nichtsein ist vielmehr im Absoluten notwendig, sofern es ins Sein (nicht übergeht, sondern) übergegangen ist, wie Hegel es formulieren würde. Man könnte sagen: Vor der unendlichen Kraft der absoluten Vernunft öffnet sich der Abgrund unbeschränkter, nicht aktualisierter Möglichkeiten, die als solche von der absoluten Vernunft ermöglicht werden und, sofern sie zur Aktualisierung gelangen, eben die Wirklichkeit des Absoluten selbst ans Licht zu bringen vermögen. Der Begriff der Notwendigkeit ist demgemäß nicht gerade mit einer strengen, blinden Determination zu verwechseln, sondern eher der Idee einer sich von sich aus verwirklichenden Freiheit verwandt, die das Andere ihrer selbst erfaßt, ohne sich aufzuheben und in dieser Hinsicht bei sich selbst bleibt. Hintergründig wird auf diese Weise der „transzendentale Ansatz“ vorweggenommen, sofern alle nur möglichen Aussagen über das Seiende, vor allem über das Nichtseiende, auf apriorische Stellungnahmen der Vernunft zurückzuführen sind[26]. Nicht nur die Verwandlung des Nichtseins ins Sein, schon das Begreifen oder gar das Aussprechen des Nichts erweist sich als Machtausübung der Vernunft. Sprechen wir das Nichtsein aus, so heben wir diesen Begriff auf, da dieser von der es begreifenden und aussprechenden Vernunft überhaupt ermöglicht wird, so wie vom Nichtsein eines Buches zu sprechen nur dann einen Sinn hat, wenn man einen Autor voraussetzt, der es schreiben wird oder hätte schreiben können[27]. Sofern andererseits dieses Nichtsein als Möglichkeit, nämlich als Anderswerdenkönnen gilt, ist auch jedes Seiende durch das Nichtsein selbst gekennzeichnet, da in diesem Sinn (erst) Material für eine es nach Vernunftprinzipien gestaltenden Aktivität ist.

Erst unter diesem Aspekt ist zu begreifen, daß NvK den absoluten, allmächtigen Ursprung mit der *increata possibilitas*[28], mit der ungeschaffenen Möglich-

[25] *De poss.* (h XI/2, N. 27, Z. 24–25; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 300).

[26] *De poss.* (h XI/2, N. 27–29; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 300–302). Die Auffassung des NvK erinnert an die Transzendentalität im Sinne Kants, sofern die Erkenntnis von Gegenständen an die in der Struktur der Vernunft vorgezeichnete Erkenntnisart gebunden bleibt. Das heißt aber m. E. nicht, die Erkenntnis beschränke sich auf den Bereich des Erfahrbaren, ohne das „Ding an sich“ zu erreichen.

[27] *De poss.* (h XI/2, N. 29; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 302).

[28] Ebd.

keit identisch setzt. Daß die höchste Wirklichkeit zugleich die höchste Möglichkeit impliziert, ist ein Hinweis darauf, daß die absolute Wirklichkeit eine absolute Macht hat und deswegen alles Andere als möglich erscheinen lassen kann. Aufgrund dieser Macht kann sich die Vernunft auf unendlich viele Weisen offenbaren; das drängt sie sogar zu einer solchen Offenbarung. Wie mir scheint, überträgt NvK hier analogisch auf das Unendliche einen Vorgang, der sich im menschlichen Bereich aufweisen läßt: Der Mensch hat umso mehr Möglichkeiten vor sich, je „wirklicher" er ist. In dieser Art dialektischer Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit liegt „Macht". Mächtig sein hieße demgemäß ursprünglich, das offenbaren zu können, was man ist, das Können des schon Seienden, die aktive Fähigkeit, sich ans Licht zu bringen und dadurch zu sich selbst zu kommen[29], indem man zugleich das Andere seiner selbst in den Bereich der eigenen Wirkung miteinbezieht.
Im Zusammenhang mit diesem Machtbegriff stellt die Erscheinung *(apparitio)* eine Art Grundkategorie dar. Bei der Lektüre mancher Cusanus-Texte fühlt man sich sogar an das bekannte Wort Hegels erinnert: Das Wesen muß erscheinen. Es ginge in diesem Fall auch nicht darum, daß das Vollkommene sich eben aufgrund seiner Vollkommenheit offenbaren kann und muß, sondern eher umgekehrt darum, daß etwas durch seine Erscheinung zur Vollkommenheit, zur ihm entsprechenden Vollendung gelangen kann[30].
Weil Gott absolut frei ist, kann er sich, so wie er ist, offenbaren, oder m. a. W. sich in das Andere seiner selbst entlassen[31]. Diese sich in Christus erfüllende freie Selbstoffenbarung Gottes[32] hat im Vergleich der Tätigkeit des Menschen eine doppelte Funktion: Einerseits wird das Schöpferische Gottes auf den Menschen übertragen, freilich mit dem wesentlichen Unterschied, daß beim Menschen Können und Sein auseinanderfallen. Aber dieser Mangel wandelt sich in das Privileg, in das positive Merkmal, daß er sich zu dem machen muß, was er ist; das ist mehr als nur die Aufgabe eines Nachvollzugs oder gar eine Vervollkommnung des schon Vorhandenen. Daß Gott sich im Menschen offenbart, schließt nämlich ein, der Mensch habe seine eigene Natur zu transzendieren[33]. Erstrebt wird ja nicht einfach eine Vervollkommnung der Natur im Sinne etwa der Entfaltung angeborener Anlagen, sondern die Überwindung vorhandener Mängel und Unzulänglichkeiten durch eine höhere,

---

[29] Vgl. das Symbol IN und die Interpretation von Fräntzki, a. a. O. 151 f.
[30] *De ap. theor.;* vgl. *Dupré*, Bd. II, 370–72, 376, 380, 384.
[31] *De poss.* (h XI/2, N. 31, Z.1–6; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 304.
[32] NvK kam möglicherweise auf diese Idee, indem er über die Tragweite der Menschwerdung nachdachte. Inwieweit wir es hier mit einer Wende zu tun haben, die sowohl den Gottesbegriff als auch die geschichtliche Bedeutung Christi betrifft, sollen die Theologen unter sich ausmachen. Mir geht es darum, die sich daraus in bezug auf die Lehre vom Menschen ergebenden Folgen im Zusammenhang mit dem Machtbegriff kurz zu skizzieren.
[33] Vgl. K. Rahner, *Schriften* VIII, 393 ff.

„göttliche Kunst", die „das lehrt und gebietet, was der schöpferischen und allmächtigen Kunst angehört"[34].
Die Idee des Fortschritts wird in diesem Zusammenhang von NvK im *Compendium* ziemlich eindeutig vorweggenommen: „Durch die Eigengestalten der verschiedenen Künste ersetzt die Kraft des verstandesmäßigen Denkens die Unzulänglichkeit der Sinne, Glieder und der körperlichen Schwäche. Sie hilft sich damit, körperliche Schädigungen abzuwehren, die Unwissenheit und die Trägheit des Geistes abzulegen und den Geist zu stärken, auf daß der Mensch dadurch Fortschritte mache und ein Betrachter des Göttlichen werde"[35].
Sofern die Kunst, die Fähigkeit, das Gegebene nach Vernunftprinzipien zu gestalten, im Geist selbst gründet, ist alles um des Geistes willen[36]. Die dem neuzeitlichen Denken geläufige Idee der Überwindung der Natur scheint Nikolaus bei seinen Überlegungen über den Machtbegriff vorzuschweben.
Andererseits ist, sofern die Selbstoffenbarung des Allmächtigen sich in Christus als dem *Verbum incarnatum* ereignet, das Wort als solches, die Sprache, die Möglichkeitsbedingung für die Verwandlung des Naturhaften; sie stellt zugleich die Möglichkeit menschlicher Verständigung, eine Art kommunikative Freiheit dar. Die Überwindung der Natur wird durch das herrschend-gebietende Wort *(imperiale verbum)* zustandegebracht[37].
Der Mensch kann auch zur Erkenntnis der eigenen Erschaffung nur dadurch gelangen, daß er über die Macht des Wortes reflektiert. NvK vertritt die Auffassung, jedes Zeichen, das eine wirkliche und mögliche Interpretation gibt, lasse sich letztlich auf den Logos zurückführen, da alles Erkennbare überhaupt durch das Wort allein zum Ausdruck gebracht werden kann[38]. Doch gerade dadurch, daß diese Macht des Wortes auf die Spitze getrieben wird, soll die Gefahr einer sich grenzenlos auswirkenden Subjektivität überwunden werden, da gerade im Wort die Einheit von Denken und Gedachtem, von Sprechen und Gesprochenem, von Schaffen und Geschaffenem, von Gestalten und Gestaltetem, sowie allgemein von Machen und Gemachtem, kurz die Einheit der subjektiven Tätigkeit und der von ihr vollbrachten Wirkung zum Vorschein kommt[39].
Eindeutig distanziert sich NvK von einer naiv realistischen Konzeption der Erkenntnis. Bezeichnend scheint es mir vor allem, daß er die traditionelle Abstraktionslehre in einem wichtigen Punkte so uminterpretiert: Die *remotio a materia*[40], die Entfernung von der Materie, welche den Grad und somit die größere oder kleinere Vollkommenheit der Abstraktion zum Ausdruck bringt, bezieht sich nicht nur auf den Inhalt, sondern auf die Form. Es kommt darauf

[34] *De poss.* (h XI/2, N.34, Z.2–3; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 308).
[35] *Comp. 6* (h XI/3, N.17, Z.9–14; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 700).
[36] *Dupré*, Bd. II, S. 380.
[37] *De poss.* (h XI/2, N.36, Z.1–5; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 310).
[38] *Comp. 7* (h XI/3, N.19; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 702).
[39] Ebd. 704.
[40] Vgl. Thomas v. A., *In Sent.* d. 10, q.1, a.4; in 4 Sent., d. 49, q.2, a.1.

an, daß die Form immer reiner wird und sich nach Möglichkeit von jeder Gebundenheit an die Materie befreit.
„Nur der Mensch sucht ein von jeder stofflichen Zusammengehörigkeit freies, ganz formales Zeichen, das die einfache Form der Sache, die ihr das Sein gibt, vorstellt“[41].
Dieser formale und vorstellungsmäßige Charakter der Erkenntnis hängt wiederum mit der Kunst *(ars)* zusammen, sofern diese sich durch die Fähigkeit auszeichnet, der Natur zu Hilfe zu kommen, sie zu verändern und eventuell aufzuheben[42]. Was der Mensch auf diesem Weg erstrebt, ist eine Rekonstruktion der Wirklichkeit. Das wird vielleicht am besten durch das Bild des Kosmographen zum Ausdruck gebracht[43].
Zwar ist in diesem Fall eine möglichst genaue, von den Sinnen vermittelte Information notwendig. Auf diesem Gebiet muß ja die sogenannte Objektivität zur Geltung gebracht werden. Was dann aber folgt, ist eine Verwandlung des Vorgegebenen in ein für die Rekonstruktion seitens der selbstbewußten, mächtigen Vernunft zugrunde liegendes und verfügbares Material.

[41] *Comp.4* (h XI/3, N.9, Z. 10–12; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 692).
[42] *Comp.3* (h XI/3, N.7, Z.13–18; vgl. *Dupré*, Bd. II, S. 690).
[43] *Comp.8* (h XI/3, N.22–24; vgl. *Dupré* Bd. II, S. 706–710).

NIKOLAUS VON KUES UND PICO DELLA MIRANDOLA

Von Kurt Flasch, Bochum

1. Das Thema „Cusanus und der italienische Humanismus" reizt zu Ausweitungen: Die vorliegende Untersuchung soll in einer umstrittenen Frage dadurch einen Fortschritt bringen, daß sie allzu generelle Überlegungen ausschließt. Der „Geist des Mittelalters" und der Begriff der Renaissance sollen methodisch ausgeklammert bleiben. Ich möchte nicht, wie man es getan hat, mit einer Definition des „Humanismus" argumentieren, ohne deshalb allgemeinere philosophische und kulturhistorische Fragestellungen als sinnlos zu diskreditieren. Das Verhältnis Cusanus – Pico hat etwas zu tun mit den deutsch-italienischen Wirtschaftsbeziehungen, ebenso mit dem Gegensatz zwischen beharrender Universitätswissenschaft und revolutionierenden Einzelnen. So reizvoll es ist, diesen Zusammenhängen nachzugehen, so unerläßlich scheint es mir, im gegenwärtigen Forschungsstadium sich auf kleinere Ausschnitte zu beschränken: Allgemeinheiten sind genug gewechselt. Deswegen konzentriere ich mich auf die Frage, ob Cusanus auf Pico einen nachweisbaren Einfluß hatte, und bei Pico wiederum beschränke ich mich auf seine 900 für den geplanten Concordia-Kongreß 1486 aufgestellten Thesen, von denen wir seit 1973 erstmals eine kritische Edition besitzen (ed. Bohdan Kieszkowski, Genf 1973). Ich spreche also nicht von Ficino und der florentinischen Akademie; mag sein, daß es für sie bei dem Urteil Kristellers bleiben muß, ein Einfluß der deutschen philosophischen Mystik und des Cusanus sei nicht auszumachen[1].

2. Ernst Cassirer hatte 1917 in „Individuum und Kosmos" Cusanus für einen entscheidenden Anreger des Renaissance-Platonismus insgesamt erklärt. Gegen diese dem deutschen Nationalgefühl schmeichelnde Ansicht reagierte die spätere Forschung, insbesondere die italienische, mit begründeter Skepsis, und obwohl Klibansky 1943 beiläufig auf die *Conclusiones* verwiesen hatte, um eine Abhängigkeit Picos von Cusanus zu zeigen[2] – allerdings widmete er dem Problem nur eine einzige Zeile in einer Anmerkung –, resümierte Paul Oskar Kristeller 1965 den Stand der Forschung dahin, der Einfluß des Cusanus scheine nicht sehr greifbar zu sein in den Schriften Picos oder Ficinos: the influence of Cusanus does not seem to be very tangible in the writings of Pico or of Ficino[3]. Dies ist ein diplomatischer Satz, denn zwischen den Extremen

[1] P. O. Kristeller, *The Platonic Academy of Florence:* Renaissance News 14 (1961) 152.

[2] R. Klibansky, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*: Medieval and Renaissance Studies 1 (1943) 318.

[3] P. O. Kristeller, *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*: L'opera e il pensiero di

von „nicht vorhanden" über „fühlbar" zu „sehr fühlbar" gibt es viele Nuancen, die nur ermittelt werden können, wenn Pico und Ficino getrennt erörtert werden. In einem Vortrag von 1960, im Druck erschienen 1962, hob Eugenio Garin[4] darauf ab, Cusanus sei der Welt der Humanisten insgesamt fremd geblieben.

Seine Argumente waren vor allem folgende:
1) Die Schriften des Cusanus waren im Italien des 15. Jahrhunderts sehr wenig verbreitet. Erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts setzte eine intensivere Cusanusrezeption ein (Garin, 76–77), besonders bei Giordano Bruno.
2) Ficino und Pico, die beide gern und häufig ihre Anreger nennen, erwähnen Cusanus nicht – was übrigens schon Cassirer (S. 49 A.2) und Michael Seidlmayer[5] aufgefallen war[6].
Es gibt gemeinsame gedankliche Motive, aber sie erklären sich ausnahmslos durch die gemeinsame platonisch-neuplatonische Tradition. Das spezifisch Cusanische finde sich bei Ficino oder Pico nicht (Garin, 79).
3) Die geistige Situation und Mentalität des Cusanus divergiert beträchtlich von der der Humanisten: Cusanus hatte kein literarisches Interesse an der Antike wie die Humanisten. Er hatte kaum Interesse an der Dichtung. Daß er die Komödien des Plautus entdeckt hat, hatte für sein theoretisches Selbstverständnis keine Folgen (Garin, 82);
Cusanus konnte kaum Griechisch[7]. Er hat von Platon nur wenig, von Plotin nichts gelesen, während Ficino und Pico deren Gesamtwerke kannten;
Cusanus arbeitete nicht wie die florentinischen Humanisten an einer neuen Wertschätzung des aktiven und politischen Lebens; sein Denken erwuchs aus der kontemplativen, spekulativ-dogmatischen Mentalität des mittelalterlichen Platonismus, wie ihn Eckhart und die Schule von Chartres repräsentieren (Garin, 82).
Von diesen drei Argumenten Garins möchte ich das zweite hinsichtlich Picos[8] bestreiten. Ich möchte zeigen, daß es im Denken Picos mindestens einen Strang von Behauptungen gibt, die mit Cusanus übereinstimmen, ohne aus der allgemeinen neuplatonischen Tradition hinreichend verständlich zu sein.
Jede Beziehung Picos zu Cusanus abzustreiten, war seit 1897 unmöglich. Damals veröffentlichten Dorez und Thuasne die Berichte der päpstlichen Nuntien, wonach Pico 1488 bei der Rückkehr aus Frankreich – wohin er vor der Inquisition geflohen war – Kues besuchen wollte, um die Bibliothek des Kardinals zu sehen und eventuell zu kaufen[9]. Doch dies könnte nur der Ausdruck der humanistischen Bibliotheksbegeisterung sein; es mußte nicht intellektuelles Interesse an der Philosophie des Cusanus sein, wenn ein Fürst der Renaissancezeit die Bibliothek des Büchernarren Cusanus aufkaufen wollte. In diesem Zusammenhang ist eine signifikante Fehlanzeige zu erwäh-

---

Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell' umanesimo. Convegno internazionale Mirandola 15–18 Settembre 1963 (Florenz 1965).

[4] E. Garin, *Cusano e i platonici italiani del Quatrocento:* Nicolò da Cusa (Florenz 1962) 82.

[5] M. Seidlmayer, *Nikolaus von Kues und der Humanismus:* Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hrsgg. von J. Koch (Leiden 1953) 2, A.4.

[6] Anders E. Colomer, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus:* MFCG 13 (1978) 119. Colomer verweist auf eine Erwähnung des Cusanus in der Briefsammlung Ficinos: Epistol. lib. IX, Opera omnia, ed. H. Petri (Basel 1576) Bd. 1/2, 899.

[7] Vgl. dagegen neuerdings R. Haubst, *Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues* (4. Fortsetzung), *Cod. Harl. 3487 und 4241:* MFCG 12(1977) 41.

[8] Über das Verhältnis des Cusanus zu Ambrogio Traversari vgl. R. Haubst, *Ambrosius Traversari als der mutmaßliche Übersetzer der Exzerpte aus der Theologia Platonis sowie deren Auswertung im Schrifttum des Nikolaus von Kues:* MFCG 1(1961) 40–43. Über Cusanus-Handschriften in Italien vgl. auch J. Koch, *Über das Cusanus-Symposion in Brixen* (21. bis 23. Juli 1960): MFCG 3 (1963) 239.

[9] L. Dorez – L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France* (Paris 1897) 98 u. 159.

nen: In der Bibliothek des Pico, die seinen ungewöhnlich weiten Interessen und seinen finanziellen Möglichkeiten entspricht und deren Katalog seit 1936 veröffentlicht ist[10], war kein Buch vorhanden, das den Namen des Cusanus trug.

Dies ist ein starkes Argument jener Forscher, die den Einfluß des Cusanus auf Pico bestreiten. Doch wenn es auch richtig ist, daß der Bibliothekskatalog kein Werk unter dem Namen des Cusanus nennt, so steht nicht ebenso fest, daß sie kein Werk des Cusanus enthielt. Denn der Katalog nennt immerhin – allerdings ohne einen Verfassernamen – den Buchtitel *De mathematicis complementis*[11]. Damit ist nicht gesagt, dies müsse das namensgleiche Werk des Cusanus sein. Aber möglich, fast wahrscheinlich ist es. Dann ist aber weiterhin möglich, fast wahrscheinlich, daß das *Complementum theologicum* beigebunden war, denn Cusanus spricht dort einleitend den Wunsch aus, man möge dieses nur immer zusammen mit *De mathematicis complementis* veröffentlichen: *oportet autem ut libellus iste annexus sit illi*[12]. Dann würde die Fehlanzeige des Katalogs doch nicht ausschließen, daß sich in der Bibliothek des Fürsten ein Text des Cusanus befand, der seine zentrale Theorie, die Koinzidenzlehre, erörterte.

1975 hat Eugenio Garin einen Brief veröffentlicht, der Auskunft gibt über die Art der Beziehung, die man im engsten Kreis um Pico zu Cusanus hatte. In einem Brief von 1490 schreibt Ermolao Barbaro an Philippo Bervaldo, neulich sei ihm ein kleines Buch in die Hände gefallen, barbarisch zwar, aber voll Saft und Nährkraft *(barbarus ille sed succulentus et alibilis)*; dessen Anfang laute, die menschliche Weisheit sei nichts anderes als eine erkennende Nicht-Erkenntnis *(humanam sapienciam aliud non esse quam doctam impericiam)*[13].

Daß dies auf Cusanus zu beziehen ist, liegt auf der Hand. Damit ist gesichert, daß, wenigstens 1490, Cusanus im Umkreis Picos gelesen wurde, mit Befremden wegen seines Lateins, mit Hervorkehrung der skeptischen oder jedenfalls der sokratischen Seite der *docta ignorantia*. Andererseits ergibt sich, daß Cusanus kein längstvertrauter Anreger der italienischen Humanisten war, wenigstens nicht für Ermolao Barbaro und seinen Briefpartner. Vielleicht ist, wie Garin vermutet, Ermolao die Straßburger Cusanusausgabe von 1488 in die Hände geraten. Kaum vorstellbar, daß, nachdem Ermolao Barbaro den Cusanus für sich entdeckt hatte, Pico nichts von ihm gehört hätte. Aber damit bliebe ein Einfluß des Cusanus für Picos frühere Schriften immer noch unbewiesen.

3. Über die Beziehung oder die Nicht-Beziehung Picos zu Cusanus muß aufgrund der Texte Picos geurteilt werden. Um Untersuchungen dieser Art zu fördern, möchte ich auf die Thesen 13 bis 22 aufmerksam machen, die Pico zu einer Gruppe von 71 Thesen stellte, die er zusammenfassend charakterisierte als *conclusiones paradoxe secundum opinionem propriam nova in philosophia dogmata inducentes*. Die Thesen (Kieszkowski 61) lauten:

13 Contradictoria in natura actuali se compatiuntur.
14 Licet sit vera precedens conclusio, tamen magis proprie dicitur, quod in natura intellectuali non sint contradictoria, quam quod se compaciuntur.
15 Contradictoria coincidunt in natura uniali.
16 Racionabiliter posuit Aristoteles in suis scienciis, primum principium de quolibet dici alterum contradictoriorum (Kieszkowski: contradictorium), et de nullo simul.
17 In intellectu est hoc et illud, sed non est hoc extra illud.
18 Ideo in anima apparet incompossibilitas contradictoriorum (Kieszkowski: contradictorium), quia est prima quantitas ponens partem in extra partem.

---

[10] P. Kibre, *The Library of Pico della Mirandola* (New York 1936).
[11] Ebd. 250, No. 975.
[12] *Compl. theol.* c. 1 (p III, Fol. 92^{v}).
[13] ed. E. Garin: *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo* (Rom–Bari 1975) 217.

19 Unumquodque in natura intellectuali habet a suo intelligibili unitate, et quod quodlibet sibi uniat, et quod immaculatum ac impermixtam sibi sui servet proprietatem.
20 Ipseitas uniuscuiusque tunc maxime est ipsa cum in ipsa sunt omnia, ut in ipsa omnia sint ipsa.
21 Per predictas conclusiones intelligi potest, que sit omiomeria Anaxagore, quam Opifex intellectus distinguit.
22 Nemo miretur, quod Anaxagoras intellectum appellaverit immixtum, cum sit maxime mixtus, quia maxima mixcio coincidit cum maxima simplicitate in natura intellectuali.

Zur Interpretation dieser 9 Thesen beschränke ich mich auf folgende Bemerkungen:

1) Pico führt diese Thesen als *neue* Thesen ein. Dies macht das Problematische jeder Quellenanalyse philosophischer oder künstlerischer Texte verstärkt fühlbar. Seine neuen Lehransichten stehen aber unter der Bedingung, nicht eine neue philosophische Sekte zu begründen, sondern die concordia aller Schulen zu erweisen, und zwar indem sie zeigen, was es bedeutet, daß Denken als Denken sich auf die schlechthinnige Einheit bezieht und selbst Einheit stiftet. Denken müßte als eine Einheitsstiftung begriffen werden, die Differenzen nicht nur duldet, sondern als solche bewahrt.

Die Analyse der Vereinigungskraft des Denkens kann sich nicht an gewohnten Vorstellungen von der Einheit orientieren, etwa an der Zahl Eins oder an der Einheit eines sichtbaren Dings; sie würde sonst vielheitsfeindlich. Die Besinnung auf die besondere Art, wie das Denken es mit der Vielheit zu tun hat oder besser: wie die Einheit des Denkens die Vielheit selbst ist, tritt als fremdartig auf. Daher nennt Pico seine Thesen „paradox". Sie laufen sowohl dem zuwider, was man in der Schulphilosophie das „natürliche Denken" nennt als auch dieser Schulphilosophie selbst, sofern diese sich nicht über den abgeleiteten Charakter ihres Vorgehens im klaren ist.

Man hat gelehrte Anstrengungen unternommen, um Pico an die Schulphilosophie anzunähern[14]. Das ist insofern richtig, als Pico die scholastische Tradition gegenüber den mehr rhetorischen Tendenzen mancher Humanisten verteidigte, weil er sie für philosophisch gründlicher hielt. Aber wo er seine eigene, auf concordia-Stiftung bezogene Denkart vorstellt, weiß er, daß sie als „paradoxe" auftreten muß.

Gewiß haben die 900 Thesen eine schulmäßige Form. Pico drückt sich hier so aus, wie man sich an der Sorbonne auszudrücken lernt. Aber eine genauere Lektüre seiner kurzen Vorrede könnte schon zeigen, daß diese Form ihm nicht mehr selbstverständlich ist; bei seinen Thesen, heißt es dort, werde die Redeweise der berühmten Pariser Disputationes nachgeahmt, *imitatus est*, weil diese von so gut wie allen Philosophen der Gegenwart benutzt werde[15]. Die

[14] G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale des suo tempo.* (Rom–Paris–Tournai 1965); vgl. I. Colosio, *Pico della Mirandola e la scolastica:* Studi Pichiani. (Modena 1965) 41–57.

[15] Kieszkowski, *Conclusiones*, S. 27: In quibus recitandis non Romanae linguae nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum dicendi genus est imitatus. Propterea quod eo nostri temporis philosophi plerique omnes utuntur.

Thesenform hat pragmatische Gründe; Pico entschuldigt sich für sie bei seinen humanistisch gebildeten Lesern.
2) Obwohl diese Thesen als neu eingeführt werden, haben sie einen expliziten und einen noch stärkeren impliziten Traditionsbezug:
These 16 bezieht sich explizit auf die aristotelische Theorie des Widerspruchsprinzips in Met. Γ; These 21 und 22 geben eine Theorie der Homoiomerienlehre des Anaxagoras – diese verliere ihre Befremdlichkeit, wenn man sie von der Eigenart des Intellektes her deute.
Der implizite Traditionsbezug zeigt sich, wenn man auf die Begründungsinstanzen, also auf die Reihe der causae, achtet, von denen diese Thesen handeln: Fürs erste Lesen scheint These 13 von der sichtbaren Natur zu handeln und von ihr zu behaupten, daß Widersprüchliches, contradictoria, in ihr zugleich vorkomme. Aber These 14 erklärt, daß natura actualis in These 13 als die wesenhaft aktuale natura intellectualis im Sinne von De anima Γ 5, 430 a 18 und eventuell auch Metaphysik Λ zu lesen ist. These 15 nennt eine höhere Begründungsinstanz, die *natura unialis*. Im wesenhaft Einen und im wesenhaft aktualen Intellekt verlieren die Widersprüche ihre Unvereinbarkeit. These 18 nennt den Bereich, in dem ihre Unvereinbarkeit erstmals auftritt; es ist die Region der *anima*, die sich auf Quantitatives, auf ein Teil-außer-Teil-Treten bezieht. Die Thesen 19 bis 22 erörtern die Natur des Intellekts genauer.
Als Formen des Begründens kommen bei Pico also vor:
die *natura unialis*,
die *natura intellectualis* und
die *anima*.
Wir brauchen nicht lange zu suchen, woher Pico diese drei Instanzen der Weltbegründung kennt; wie die *55 Conclusiones secundum Proclum* (Kieszkowski (44–48) beweisen, kannte Pico seinen Proklos sehr gut; die Abfolge *unum-intellectus-anima* las er auch im *Liber de causis*, den er ebenfalls auf dem römischen Kongreß zu interpretieren gedachte (Kieszkowski 73). Die These 36 der eigenen paradoxen Konklusionen drückt diese neuplatonische, dreigliedrige Zugleichbegründung der sichtbaren Welt im eigenen, Picos, Namen so aus:
Sicut intellectus dei unitatem multiplicat, ita anima intellectus multitudinem quantificat et extendit (Kieszkowski 62).
Für uns ist dabei besonders wichtig: Die Seele quantifiziert. Sie begründet die Ausdehnung der sichtbaren Welt. Sie macht, daß das, was ein Anderes zu einem gegebenen Ersten ist, beginnt, auch außerhalb dieses Ersten zu sein.

3) So offensichtlich der Einfluß des Proklos und des *Liber de causis* zutagetritt, so macht er dennoch nicht den spezifischen Tenor der Thesen 13 bis 22 voll verständlich, auch nicht nach Picos eigener Ansicht, sonst hätte er die 9 Thesen in die Proklos bzw. dem Liber de causis bzw. Plotin gewidmeten Abschnitte eingereiht. Das charakteristische Interesse unserer Thesengruppe bezieht sich auf die Frage, wie innerhalb der 3-Prinzipien-Lehre der Satz vom

Widerspruch seine Funktion verändert. Pico antwortet, er habe seine Funktion bezüglich des von der *anima* Begründeten; die *natura unialis* und die *natura intellectualis* seien charakterisiert durch Koinzidenz, und zwar nicht nur der *contraria*, sondern – ausdrücklich und mehrfach betont (These 13, 14, 15, 16, 18) – auch der *contradictoria*.

Diese Fragestellung und diese Antwort Picos werden allein aus den allgemein-neuplatonischen Traditionsbezügen gerade nicht verständlich; die Problemstellung und die Lösung dieser Thesen finden, soweit ich sehe, einzig bei Cusanus eine adäquate Vorlage. Hätte die Pico-Forschung diese von Pico selbst als für ihn persönlich charakteristisch erklärten Thesen analysiert, wäre sie, denke ich, auf Cusanus gestoßen; so aber liegt, wenn ich mich recht erinnere, in der Pico-Literatur überhaupt kein Versuch vor, diese Thesen zu interpretieren.

Ohne auf hypothetischen Feldern allzu gewiß auftreten zu wollen, kann man ferner sagen: Wenn Pico hier von Cusanus angeregt ist, dann eher von *De coniecturis* (oder einer anderen späteren Schrift) als von *De docta ignorantia*. Die cusanische Lehre von den vier Einheiten und von der regionalen Wahrheit des Widerspruchssatzes scheint mir die einzige Vorlage zu sein, die die „neuen" Thesen Picos vorbereitet haben. Da sie in die Schulphilosophie keinen Eingang gefunden hatten – wenigstens noch nicht anno 1486; Faber Stapulensis wird bald so etwas versuchen –, konnte Pico sehr wohl sagen, er führe nova dogmata in die Philosophie ein.

Die Gemeinsamkeit zwischen Picos Thesen und der Koinzidenzlehre des Cusanus tritt nicht in den Blick, wenn man die cusanische Koinzidenz nur theologisch, nur als Privileg des göttlichen Wesens, deutet. Nach Pico ist der Intellekt bereits der Zusammenfall der Widersprüche. Aber so auch für Cusanus, zumindest seit *De coniecturis*. Er verstand die Koinzidenz ebenso sehr als das, was der Intellekt sieht, wie als die Art und Weise, in der er – im Unterschied zur *ratio* – seine Inhalte, vor allem die höchste Einheit, sieht[16].

Nur bei Cusanus liegt eine Theorie vor, die die bei Pico in ihrer Kürze unverständlich bleibende These 14 erläutert, wonach im Intellekt die Widersprüche sich vertragen oder besser: wonach sie, die für den Verstand als unvereinbar definiert sind, aus dem Intellekt als ihrer einfachen Einheit hervorgehen[17].

Sollte sich die Ansicht bewähren, Pico formuliere in Kürze eine Koinzidenzlehre, wie sie sich nur bei Cusanus findet, wird man nach weiteren Gemeinsamkeiten suchen dürfen. Ich nenne nur wenige:

a) Auch bei Cusanus sollte die Koinzidenzlehre dazu dienen, die Konflikte der spätmittelalterlichen Denkrichtungen zu vermeiden und darüber hinaus Religionskonflikte auszuschließen. Dies wird vor allem deutlich in *De pace*

[16] Vgl. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) 184 und 204.
[17] a. a. O. 182 ff.; 203; 228 ff.

fidei[18]. Insbesondere suchte Cusanus die Konkordanz von Platon und Aristoteles[19];

b) Auch bei Cusanus erlaubt die Einordnung des Satzes vom Widerspruch eine differenzierende Beurteilung des Aristoteles im Sinne von Picos 16. These: Obwohl göttliches unum und Intellekt durch Koinzidenz charakterisiert sind, tat Aristoteles gut daran, den Satz vom Widerspruch als das Prinzip „seiner Wissenschaften" zu proklamieren;

c) Bereits Cusanus wollte die Diskussion der Homoiomerienlehre aus der bislang primär kosmologisch geführten Diskussion herauslösen und als Vorentwurf der Koinzidenzlehre deuten[20].

4) Picos Koinzidenzkonzeption bedarf näherer Erläuterung. Sie soll festhalten, daß im Intellekt Differenzen sind – in ihm gibt es *hoc et illud* (These 17) –, die wir aber verkennen, wenn wir sie als Trennungen, folglich räumlich verstehen. Anderssein als Außerhalb-eines-Anderen-sein charakterisiert erst die Raumbegründung auf der Stufe der anima. So nicht beim Intellekt: Er ist die Koinzidenz von In-sich-Stehen und Beim-Anderen-Sein. Alles andere ist in ihm als das Andere er selbst. Pico erläutert dies an der Art, wie der Intellekt „identisch" sein kann: Seine Identität ist es, alles Andere in sich zu haben – dieses Andere als zugleich das unverfälschte Andere und als er selbst (These 20).

Wenn Picos knappen Thesen überhaupt so etwas wie eine Argumentation zugunsten der Koinzidenzlehre zu entnehmen ist, dann liegt sie in der Andeutung einer Analyse des Denkens, das nichts Anderes ist als das Haben des Anderen als eines Anderen in mir selbst. Über die Koinzidenz im göttlichen unum erfahren wir inhaltlich nichts – auch nichts darüber, wie sich diese Koinzidenzlehre verhält zur negativen Theologie und wie sie die offenbar als gegeben vorausgesetzte Differenz zwischen *natura intellectualis* und *natura unialis* auslegt. Koinzidieren im unum auch die Bestimmungen von Einheit und Vielheit, von Sein und Nichtsein?

5) Nähere Auskunft könnte man erwarten von Picos Traktat *De ente et uno* von 1491. Doch nimmt Pico, wenn ich recht sehe, hier die in den *Conclusiones* von 1486 skizzierte Koinzidenzlehre nicht in Anspruch. Das Nähere bedarf genauerer Untersuchung. Doch scheint mir festzustehen, daß Pico 1491 in dem Bestreben, die concordia-Idee von 1486 an einem die Schulen trennenden Einzelproblem durchzuführen, die Übereinstimmung von Platon und Aristoteles beweisen will und daß er dabei die aristotelische Konzeption vom Primat des *on* vor dem umfanggleichen *en* zugrundelegt, womit die spätplatonische Dialektik des Seienden und des Nicht-Seienden verlassen und die cusanische

---

[18] Pico als Erbe des cusanischen Motivs der pax fidei auch nach E. GARIN, *Le interpretationi del pensiero di Giovanni Pico*: L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola, I, 16.

[19] *De beryllo* c. 23 (h XI/1 bes. S. 28, Z. 14–22); ib. c. 16 (S. 16, Z. 11–13); *De non aliud* c. 10 (h XIII, S. 23, Z. 10–22); *ven. sap.* c. 8 N. 19 (NvKdÜ S. 30 ff.).

[20] Vgl. das fortassis altius Anaxagora (Doct. ign. II, 5: h I, S. 76, Z. 3–5).

Konzeption Gottes als der *absoluta aequalitas essendi et non essendi*[21] aufgegeben sein dürfte. Für Cusanus war, wie wir aus *De venatione sapientiae*[22] c.8 N.22 und c.21 N.60 wissen, das „Eine" umfassender als „das Seiende"; er verwarf die aristotelische These von der Konvertibilität des unum mit dem ens: *Capacius est igitur unum quam ens, quod non est, nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti.* Pico wollte, 1491, genau diese aristotelische These als von Platon und den Platonikern intendiert erweisen. Eine Konkordanz mit Aristoteles suchte Pico auch 1486; *in suis scientiis* sollte er recht behalten, wobei man sich fragt, ob die philosophische Gotteslehre der aristotelischen Metaphysik zu diesen scientiae gehört. Also schon damals eine Undeutlichkeit in dieser entscheidenden Frage, aber mit klarer Unterordnung des aristotelischen Motivs. 1491 will Pico, daß Aristoteles und Platon dasselbe oder fast dasselbe sagen – unter diesen Bedingungen konnte sich das Koinzidenzmotiv von '86 nicht weiter entfalten. Das in *De ente et uno* nachweisbare Motiv der *lux ignorantiae* (c.5) erhält denn auch keine spezifisch cusanische Kontur; zu seiner ideengeschichtlichen Interpretation genügt die Erinnerung an Pseudo-Dionysius, den Pico auch nennt. Insgesamt also: Der nachgewiesene Einfluß des Cusanus betrifft eine für Pico wesentliche Theorie der in der natura intellectualis sich erweisenden göttlichen Einheit, aber er wird 1486 wegen der Knappheit der Thesen nicht inhaltlich entfaltet, und 1491 wird er im Zuge der Konkordanzbemühungen nivelliert.

[21] *De principio* N. 36. Vgl. K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues* (Leiden 1973) 211.

[22] Ven. sap. 8, N. 22 und 21, N. 60; NvK dÜ S. 35 ff. u. 91.

WEITERE BEITRÄGE ZUR INTERPRETATION AUS DER CUSANUS-FORSCHUNG

DIE PERSONALE EXISTENZ DER GEISTSEELE

Von Gerda von Bredow, Münster

SR. EMINENZ KARDINAL VOLK ZUM 75. GEBURTSTAG

Die personale Existenz der Geistseele ist für Nikolaus von Kues nicht fraglich; er setzt sie voraus als etwas Selbstverständliches, es entspricht seinem christlichen Glauben. Aber wenn man bei ihm nach einer überzeugenden philosophischen Begründung dieser Annahme sucht, stößt man auf gewisse Schwierigkeiten. Denn wenn die Geistseele von ihrer theoretischen Erkenntniskraft her charakterisiert wird, wie sie den unvergänglichen Prinzipien, Grundmustern alles Seienden, verbunden ist und sich darum immer mehr vom Sinnlichen und von akzidenteller Bestimmung abscheiden muß, scheint sie im Allgemeinen als in ihrer Eigentlichkeit zu sein und also ohne individuelle Besonderung. Die Individualität der konkreten Seienden erscheint gegenüber dem allgemeinen Wesen, das als Ursprung in sich die Einzeldinge enthält und sie gestaltend zusammenfaßt, als etwas Zweitrangiges.

Wenn also die Geistseele sich in ihrer intellektualen Schau so sehr auf das Unvergängliche richtet, das für alle dasselbe ist, *wie* kann sie dann überhaupt noch etwas Je-eigenes sein? Sie schaut dieselben Gehalte wie die *andern* neben ihr auch. Müssen die Schauenden nicht durch die Identität des Geschauten zu einem Schauenden werden?

Wenn man darauf antworten möchte, daß der Akt des Schauens zugleich emotional-geistig das Geschaute aufnimmt und dabei personal beantwortet, dann ist das nicht eine Argumentation gegen das Gesagte, sondern die Skizze einer Gegenposition, die auf der Voraussetzung personaler Existenz beruht. Es wäre denkbar, daß die von der Materie herrührende individuelle Sonderung (Principium individuationis[1]!) durch die Identität des geistigen Erlebens aufgelöst würde, und daß die geistig Schauenden mit einer Stimme antworten: Inhaltlich identische Schau erweckt identische Antwort auf das Geschaute, d. h. die Einheit im Schauen greift vom Gehalt auf das Erleben über und läßt alle individuellen Unterschiede, die von den irdischen Existenzbedingungen herrühren, vergehen.

Vor dieser Position ist die persönliche Existenz der Geistseele nicht leicht verständlich zu machen. Die mittelalterlichen Diskussionen um den sogenannten Averroismus[2] haben neben anderem auch diese Problematik deutlich

[1] Zur Orientierung über die Geschichte dieses Begriffes vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, hrsg. von JOACHIM RITTER (†) u. KARLFRIED GRÜNDER, Basel 1976, Sp. 295–299.

[2] Zur Geschichte der Averroismus genannten Aristotelesrezeption im Mittelalter vgl. *Hist. Wörterb. d. Philos.*, Bd. 1, hrsg. JOACHIM RITTER, Basel 1971, Sp. 734 f.

werden lassen und dadurch eine Besinnung auf die fundamentalen Voraussetzungen eingeleitet.
Davon ist einiges bei Nikolaus von Kues zu kräftiger Wirkung gekommen; aber der ursprüngliche Anstoß wird gar nicht mehr genannt. Die Fragen, die wir gestellt haben, hat Nikolaus sich nicht gestellt; denn wichtiger als die gesonderte Individualität ist ihm die Zuwendung Gottes zu einem jeden, durch die er in eine übergreifende, unabsehbarer Intensivierung fähige, Einheit hineingenommen wird. Die individuellen Unterscheidungsmerkmale werden nebensächlich; es liegt der von Gott gesehenen, Gott suchenden und findenden Person nicht daran.
Aber wenn wir das sagen, müssen wir gleich hinzufügen, daß die persönliche Jemeinigkeit davon nicht betroffen ist; sie beruht ja auch nicht auf individuellen Unterscheidungsmerkmalen, sondern ist diesen ontologisch vorgeordnet. Wir sprechen von ihr als *Singularität*[3], es handelt sich um ein Existential, das unabhängig ist von allen hinzukommenden oder wegfallenden Akzidentien[4].
Die Bedeutung dieses Existentials *Singularität* läßt sich aber erst richtig ermessen, wenn man sich – wenigstens im Umriß – die geschichtliche Herkunft von *universale* und *individuum,* und das heißt die Prägung dieser Begriffe durch ganz bestimmte philosophische Positionen und Fragestellungen, vor Augen gestellt hat.
Die Frage nach der Individualität ist durch die historische Entwicklung und vor allem durch die jahrhundertelangen Diskussionen um das *Principium individuationis* in eine Sackgasse geraten. Steckt man einmal darin, dann ist die Singularität nur sehr schwer zu unterscheiden. Es kommt hinzu, daß die Renaissance-Begeisterung und der Individualismus des 19. Jahrhunderts, sowie dessen Gegenströmungen, uns das Verständnis nicht gerade erleichtern. Um Klarheit der Unterscheidung zu gewinnen, muß man zunächst weit zurückblicken.
Wieso konnte überhaupt die Frage nach einem Individuationsprinzip entstehen? Gewiß nicht in einer Zeit, die das unabhängige Individuum als unbedingten Wert einschätzte. Die Frage setzt das Bestehen von fundamentaleren Gegebenheiten voraus, die also den Vorrang haben vor den Individuen. Und sie entsteht aus dem Anstoß an dem Faktum, daß wir Individuen sind und mit Individuen zu tun haben.
Man kann sagen, daß die Frage nach dem Individuationsprinzip eine Konsequenz der Lehre von den *„Universalien"* als ontologisch vorrangiger Prinzipien *(universalia ante res)* und insofern eine indirekte Folge der platonischen Ideenlehre ist. Aber man sollte dabei beachten, daß Platon selbst nicht eine solche Frage gestellt hat. Platon hatte auch noch nicht jenen Begriff der Universalien, der sich erst aufgrund der aristotelischen Polemik gegen die

[3] Vgl. dazu oben die Diskussion zu den Referaten von K. Bormann und H. Meinhardt.
[4] Die Erläuterung dieses Begriffes wird uns noch ausführlicher beschäftigen; dabei wird sich auch der Gebrauch des Terminus *„Existential"* rechtfertigen.

Ideen herausgebildet hat. Allerdings ist eine Interpretation der Ideen als *universalia ante res* von einigen Platontexten her durchaus naheliegend[5]. Wenn man in der Erkenntnis ausgeht von den vielen wahrgenommenen Einzeldingen und über ihnen die Idee erblickt, nach der sie gebildet sind, hinter der sie alle zurückbleiben, dann erscheint die Idee als das den Abbildern *allgemeine Prinzip* ihrer Gestaltung, als das Universale *für alle, vor* den Einzeldingen. Dies ist aber bloß ein Aspekt, den man nicht verabsolutieren darf; denn das Eine, von dem die Vielen bloße Abbilder sind, bedarf selber nicht dieser Abbilder. Die Idee als solche ist autark, sie hat nicht einen innerlich notwendigen Bezug auf ihre Abbilder. Ihr eigenes Sein wird durch die teilhabenden Abbilder nicht betroffen. Die Idee bleibt was und wie sie ist, gleich ob mögliche Abbilder von ihr existieren oder nicht. Diese Autarkie der Idee ist gerade die Voraussetzung dafür, daß beliebig viele an ihr teilhaben *können*.
Von den Einzeldingen aus gesehen erscheint zwar die Idee als das eine, allen gemeinsame Wesen von allen (was sie mehr schlecht als recht verwirklichen), als das Allgemeine *vor* den Dingen, aber die Idee ist in sich selbst doch kein Allgemeines, sondern *eins* ohne jede Vielheit. Auch wenn sie den Dingen beiwohnt *(parousia)*, wird sie nicht in die Pluralität hineingezogen[6].
Wenn man ausgeht von den vorzufindenden zählbaren Einzeldingen, die bestimmte grundlegende Ähnlichkeiten miteinander haben und deshalb in einer Klasse zusammengefaßt und mit einem Allgemeinbegriff benannt werden, dann ist das Gemeinsame, ihnen allen Gemeine, die *Wiederkehr* der *gleichen* Struktur; so ist das *Universale in* jedem einzelnen und insofern vervielfältigt gemäß der Anzahl der Einzeldinge. Wenn man diese Vielfalt ernst nimmt, muß man die Vervielfältigung des *Universale* zugeben; man muß auch für ein vorauszusetzendes *Universale ante res*, weil es eins-für-viele ist, die mögliche Vervielfältigung mitdenken! Die Projektion von Vielheit in das *Universale* ist dann legitim, wenn man es auffaßt von der Erkenntnis der Einzeldinge her als begriffliche Zusammenfassung dessen, was sich als gleich oder nahezu gleich bei jedem einzelnen vorfindet. Solches *Universale post res* ist aus den Vielen abstrahiert; seine begriffliche Einheit ist die *Folge* des Ineinsfallens der vielen gleichen Merkmale der Individuen. Es ist eins, das *aus vielen* entstand. Wenn man also von dem ursprünglichen Vorhandensein der Individuen ausgeht, ist das *Universale* eine Bezeichnung, ein *Name*, der sich auf der Übereinstimmung der Verschiedenen in der Gleichartigkeit ihrer Strukturmerkmale begründet. In der Abstraktion kann das Grundmuster auch für sich allein betrachtet werden; es handelt sich dabei nicht um etwas bloß Gedachtes, denn sofern diesem Gedachten die gleichartige Prägung der Indivi-

---

[5] Vgl. z. B. Platon *Phaidon* 77 a 3; 79 d 2; 100 d 7 f.; *Sympos.* 210 e 4 f.; 211 a 3 f.; b 1 f. e f.; *Polit.* VII, 515 d 3; X, 597 a 5. Vgl. dazu H. Meinhardt, *Teilhabe bei Platon*, Freiburg-München 1968, S. 21 f.; G. v. Bredow, *Platonismus im Mittelalter*, Freiburg 1972, S. 39–42.

[6] Vgl. Helmut Meinhardt, a.a.O., S. 22–23; ders. Artikel „*Idee*" in: *Hist. Wörterb. d. Philos.*, Bd. 4, Sp. 55–58.

duen entspricht, hat es Erkenntniswert. Also ist es sinnvoll, auch von einem *Universale in rebus* zu sprechen, womit das allen Gemeinsame, in jedem einzelnen Wiederkehrende, gemeint ist. Aber die Voraussetzung eines *Universale ante res* wird von solchem Ausgangspunkt her recht fragwürdig. Ohne weitere metaphysische Hypothesen leistet sie auch nichts, um die Übereinstimmung der Individuen miteinander zu begründen.

Es ist aber nicht nur die Übereinstimmung der einzelnen miteinander, sondern gerade auch die Abweichung von dem Gemeinsamen, also die Unregelmäßigkeit – die die Regel als eine Vereinfachung des Befundes durch den Denkenden erscheinen lassen könnte –, welche die Konzeption eines Urbildes als Norm erweckt, von dem die einzelnen Dinge schwache Abbilder sind. Hier ist der Anlaß für die Lehre von den Ideen. Metaphysisch legitimen Sinn haben die *Universalia ante res*, sofern sie als Ideen interpretiert werden, die beständiges und wahreres Sein haben als die Einzeldinge, die von ihnen bloß den Widerschein haben.

Von dieser Position aus bedarf es allerdings eines Prinzips, das die Existenz der mannigfaltigen vielen Einzeldinge begründet. Durch den Hinweis auf die je verschiedene Teilhabe der einzelnen am Urbild wird bloß die Existenz von unterschiedlichen Beziehungen der einzelnen zur Idee angesprochen, aber es ist schwer einzusehen, wieso solche unterschiedlichen Beziehungen bestehen könnten, wenn sie kein eigenes Existenzfundament in den einzelnen Dingen haben. Der Unterschied des Teilhabens muß schon auf dem Unterschied der Teilhabenden beruhen. Die Frage nach dem ontologischen Grund der Verschiedenheit wird durch Teilhabe und Defizienz nicht gelöst. Die Einzeldinge müssen ein eigenes Fundament ihrer Existenz haben. Durch das *Principium individuationis* soll das Problem begriffen und gelöst werden.

Thomas von Aquino hat die klassische Antwort formuliert: die *materia signata quantitate* begründet die Individuation[7]. Man muß das genau nehmen. Nicht Materie überhaupt als im strikten Sinne formloses Substrat ist Fundament für das Individuum, sondern bestimmte Materie als dimensioniertes Material, in dem sich die für jedes einzelne Stück erforderlichen Quanten abteilen lassen. Aus diesem Grunde werden auch die einzelnen Stücke zählbar. Dabei ist zu beachten, daß Zählbarkeit gerade nicht die Unverwechselbarkeit der einzelnen bedeutet, sondern ihre Einordnung in eine Reihe. Es geht in dieser Hinsicht nicht um Erkenntnis der individuellen Unterschiede, sondern um das Sein von Vielen, die mindestens durch die jeweils andre Materie von einander verschieden sind. Etwa erkennbare unterschiedliche Merkmale werden beim Zählen ja auch bewußt vernachlässigt. –

Die Frage nach den erkennbaren Unterschieden zwischen den einzelnen wird

---

[7] Vgl. Thomas von Aquin, *S. theol.* I q. 75 a. 4: Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus; non quidem materia signata, quae est principium individuationis. *De princ. ind.* 6 (Opuscula philosophica Tom. 1, ed. J. Perrier, Paris 1949, S. 576 f.): Ideo materia sub quantitate terminata dicitur principium individuationis . . . Ideo quantitas terminata dicitur principium individuationis.

vom Individuationsprinzip nicht beantwortet, da es nur die quantitative Grundlage der Verschiedenheit betrifft. Das Fragen nach der Besonderheit des Einzelnen hat auch einen andern Ursprung. Wenn in einer Ordnung von Gattungen und Arten schließlich der artspezifische Unterschied das Wesen bestimmt, möchte man bei besonderem Interesse an Individuen dieser *Species* gerne entsprechend weiter differenzieren und den individuellen Unterschied erfassen, der – entsprechend wie der artspezifische das Wesen der Art – das Wesen dieses Individuums erfassen soll. Aber wie könnte das gelingen! Deshalb setzt man anstelle des fundamentalen Individualunterschiedes, den man postuliert, eine Kombination von Merkmalen, die zur sicheren Identifikation ausreichen, aber das individuelle Wesen nicht definieren. Bestenfalls geben sie eine gute Grundlage für die Beschreibung dieses Individuums.
Die *Materia signata quantitate* als Vehikel der Vervielfältigung ist der Grund für eine mögliche quantitative Unterscheidung der Individuen. Dagegen sind die zur Identifikation des Einzelnen gebrauchten Merkmale mehr qualitativer Art. Doch weder aus der quantitativen noch aus der qualitativen Unterscheidung ergibt sich die Erkenntnis dessen, was eigentlich dies Individuum ist. Die *Individualität* ist nur mittelbar zu erschließen, auch eine Fülle von qualitativen Eigenheiten führt nicht auf die streng individuelle Existenz. Daher hat sie auch wenig zu tun mit persönlicher *Originalität*, die gesuchte Absonderlichkeit eines Möchte-gern-Genies imponiert den Urteilsfähigen nicht.
Die einmalige Persönlichkeit läßt sich weder durch das Individuationsprinzip verstehen, noch mit den Unterscheidungsmethoden der Erkenntnis fassen. Wir kommen dem, was sie ist, näher, wenn wir die ursprüngliche Jemeinigkeit, Nichtaustauschbarkeit, in den Blick nehmen. Dabei werden wir uns an dem Existential der Singularität orientieren.
Nikolaus selbst hat im ersten Argument zu den 14 christologischen Quaestionen die Singularität unmittelbar mit der Personalität in Verbindung genannt: *Sicut igitur singularitas non perit, quae in rationabilibus dicitur personalitas . . .*[8] Es geht hier darum, daß ein und derselbe (Lazarus) im Leben, Sterben und Auferwecktwerden seine einzigartige Identität behält[9]. Die Selbstverständlichkeit, mit der Nikolaus sagt, daß die Singularität bei geistbegabten Wesen Personalität heißt, zeigt, daß er diesen Punkt nicht als erläuterungsbedürftig ansah. Seine Aussage kann uns aber für unsern Versuch, von der Singularität her etwas über die personale Existenz der Geistseele auszumachen, eine gewisse Stütze sein.

---

[8] R. Haubst, *Christologie*, S. 320. Haubst hat auch, S. 314 ebd., überzeugend dargelegt, daß der „Beweis der These" von Nikolaus stammt.

[9] Ich vermute, daß an einer Stelle der Text, von dem beim Binden auf dem Außenrand der Blätter ein Streifen verlorengegangen ist (vgl. R. Haubst, a.a.O., S. 313), anders zu ergänzen ist, nämlich so: „Non est igitur difficile credere eundem vivere, mori et resurgere, cuius singularis ide<ntitas> (nicht ide<a>) numquam perit. Nam Lazarus vixit, idem Lazarus mortuus est et idem resuscitatus est." Identitas war – falls meine Vermutung richtig ist – natürlich in der üblichen Kurzform geschrieben, bei der das Wortende sehr wenig Platz braucht.

Die Anwendung des Terminus *Existential* auf die Singularität ist natürlich nicht als Übernahme der Heideggerschen *Fundamentalontologie* zu interpretieren. Wir wollen damit vielmehr eine grundlegende Eigenheit von allem Existierenden, sei es nun Mensch, Huhn, Rose oder Kieselstein, benennen. Denn alles ist als Existierendes ein *Singulare:* einzig, einzigartig, einmalig.

Diesen ontologischen Grundsatz formulierte schon Siger von Brabant in dem Traktat *De anima intellectiva* cap. VII sehr klar: *Et universaliter, cum omne quod existit, singulariter existit, licet quadam sit universaliter intelligi ac dici, nullum ens, consideratum ut existit, multiplicabile est in plura suae speciei vel de pluribus dicibile. Sola igitur forma materialis abstracte considerata, vel compositum ex forma et materia indeterminata, quale significatur nomine compositorum universalium, ut nomine hominis, nomine equi, multiplicabilia sunt in plura suae speciei et de pluribus dicibilia*[10]. Die Singularität des Existierenden wird hier erläutert durch die ontologische Unmöglichkeit der Vervielfältigung und die Unmöglichkeit, daß es im selben Sinne von vielen ausgesagt werden kann (nämlich als dieses Existierende). Von einem Bilde des Sokrates, das existiert, würde man nicht im selben Sinne sagen ‚Das ist Sokrates' wie von ihm selbst. Entsprechendes gilt von anderen Menschen, die auch ‚Sokrates' heißen.

Es ist klar, daß wenn Singularität ein Existential ist, also jedem Existierenden notwendig zukommt, sie auch der Geistseele zukommt. Aber unsre zu Anfang geäußerten Bedenken können nicht so leicht ausgeräumt werden, wenn die Singularität nicht nur den Individuen eigen ist. Denkbar wäre vielleicht doch ihre überpersonale Existenz in der einen schauenden Vernunft? Ein oberflächlicher Blick auf die Differenzierungen der Singularität, von denen Nikolaus im Kap. 22 von *De venatione sapientiae* spricht, könnte solche Spekulation ermutigen. Um so mehr ist eine sorgfältige Interpretation geboten.
Man muß zugeben, daß die Thesen dieses relativ späten Werkes nicht genau mit dem übereinstimmen, was Nikolaus früher von der *Singularität* gesagt hat. Wo er die Bedeutung der Universalien diskutiert, scheint *singularis* dasselbe zu meinen wie *individualis*[11]. Aber die Eigenheit, die jedem Individuum seinen *Wert* gibt, an dem es sich erfreut, heißt *singularitas* und nicht *individualitas*[12]. Doch nun hören wir, daß es Unterschiede im Grad der Singularität gibt, mehr oder weniger Einzigartigsein. Das widerspricht indes nicht dem fundamentalen Satz, daß alles, was existiert, als solches einzig ist; es entspricht vielmehr den Unterschieden in der Weise des Existierens. Aber sie betreffen nicht den bekannten Gegensatz von Subsistenz und Inhärenz (Substanz – Akzidentien). Es geht um die ontologisch nicht so durchdiskutierten Unterschiede der Existenz von materiellen Einzeldingen, von höher organisierten Individuen und von Ganzheiten, welche die Individuen umgreifen[13]. Es wird nicht ganz leicht sein, die personale Existenz der Geistseele in ihrer Singularität zu erläutern.

---

[10] Siger von Brabant, *De anima intellectiva* c. 7, in: Philosophes Médiéveaux, Tom. 13, ed. B. Bazán, Louvain/Paris 1972, S. 105.
[11] Vgl. *De docta ign.* II, c.6, N. 124. 125 (h I, S. 79, Z. 25–27; S. 80, Z. 3 f.; NvKdÜ 15 b, S. 44 u. 46).
[12] a.a.O. III, c. 1, N. 188 (h I, S. 122, Z. 4 f.; NvKdÜ 15 c, S. 10).
[13] Dies ist nur eine Skizze, keine vollständige Aufzählung der Stufen.

Der Terminus *Person* erscheint bei Nikolaus von Kues nicht oft; in *De Ludo globi I* N. 51 und 53[14] wird er aber gebraucht. Der inhaltliche Zusammenhang zeigt, daß die Geistseele gemeint ist. Der Globus, von dem die Rede ist, ist eine auf der einen Seite ausgehöhlte Holzkugel, die ihrer Form wegen nicht geradlinig rollen kann und während des Laufes durch ihr Ungleichgewicht schwankt. Er ist Symbol für den Leib, der Antrieb seiner Bewegung ist Symbol der Seele[15]. Der Gedanke wird wieder aufgenommen bei der Anwendung der Symbolik auf den Weg des Menschen zum Heil, zum „Reiche des Lebens". Christus gab uns ein Beispiel, dem wir nachfolgen sollen. Als er „uns ähnlich war, hat er den Globus seiner Person so bewegt, daß er in der Mitte des Lebens ruht"[16]. Seinem Gesprächspartner sagt Nikolaus: „Wenn der Globus deiner Person vom Geiste des Glaubens angetrieben wird, wird er in fester Hoffnung geleitet und durch die Liebe an Christus gebunden, der dich mit sich zum Leben führen wird"[17]. So ist es möglich, den Globus, „der seiner Natur nach erdwärts geneigt ist"[18], durch tüchtige Übung zum Ziele zu bringen[19]. Aber es ist notwendig, die Neigungen seines Globus und die Leidenschaften zu beherrschen[20].

Bei unserm Interpretationsversuch können wir die Orientierungszeichen, die Nikolaus gab, gebrauchen. Wir müssen aber auch Wegstücke gehen, die ungebahnt sind! Denn der Text in *De venatione sapientae* ist sehr knapp; man hat den Eindruck, daß Nikolaus da nur notiert hat, was er für bedeutsam ansah, was einer eingehenden Betrachtung wert ist. Er hofft ja auf einen Leser, der seine Anregungen aufnehmen kann, die er nur „*summarie*" der Nachwelt hinterlassen muß[21].

Immerhin haben wir bereits die wichtigste Voraussetzung zum Verständnis erlangt: Singularität ist nicht als Begriff der Logik zu verstehen, sondern als Existential. Es handelt sich also nicht um Relationen zwischen Abstracta, sondern um Eigenheiten und Beziehungen von existierenden Seienden.

Wir interpretieren den Text aus Kap. 22 von *De venatione sapientiae* nach der einzigen Handschrift[22]; zur Orientierung für den Leser zitieren wir hier den Wortlaut im Zusammenhang:

---

[14] Vgl. *De ludo* I, N. 51. 53 (p I, fol. 158^{r}, Z. 38; fol. 158^{v}, Z. 24).

[15] *De ludo* I, N. 25 (p I, fol. 155^{r}, Z. 13–15). Valde placet similitudo globi ad corpus et motus eius ad animam. Homo facit globum et eius motum, quem impetu ei imprimit; et est invisibilis, indivisibilis, non occupans locum sicut anima nostra.

[16] EBD. N. 51 (fol. 158^{r}, Z. 37 f.).

[17] EBD. N. 53 (fol. 158^{v}, Z. 24 f.).

[18] EBD. Z. 28 f.

[19] Vgl. EBD. N. 54 (fol. 158^{v}, Z. 31).

[20] Vgl. EBD. Z. 38–40. Diese Symbolik können wir hier nicht weiter verfolgen. Da Nikolaus den Terminus „Person" in diesem Werk eindeutig auf die Geistseele bezieht, scheint es angebracht, die Belegstellen zu zitieren.

[21] Vgl. *De ven. sap.* Prol. N. 1; NvKdÜ 14, S. 3.

[22] Cod. Cus. 219, fol. 125^{r}, Z. 31–126^{r}, Z. 5; vgl. auch NvKdÜ 14, S. 96, Z. 26–102, Z. 11.

1. Nominatur autem singularitas, nam cum unum non sit aliud quam unum, singulare videtur, quia in se indivisum et ab alio divisum.
2. Singulare enim cuncta complectitur, cuncta enim singula sunt et quodlibet implurificabile.
3. Singula igitur cum omnia et implurificabilia sint, ostendunt esse unum maxime tale quod omnium singularium causa et quod per essentiam est singulare et implurificabile.
4. Est enim id quod esse potest et omnium singularium singularitas.
5. Unde sicut simplicitas omnium simplicium est per se simplex, quo simplicius esse nequivit, ita singularitas omnium singularium est per se singularis, quo singularius esse nequit.
6. Singularitas igitur unius et boni maxima est, cum omne singulare necesse sit unum et bonum esse et ita in singularitate unius et boni complicari.
7. Sicut singularitas speciei singularior quam suorum individuorum et singularitas totius singularior quam partium et singularitas mundi singularior quam singulorum omnium.
8. Unde sicut singularissimus deus est maxime implurificabilis, ita post deum mundi singularitas maxime implurificabilis, et deinde specierum, post individuorum, quorum nullum plurificabile.
9. Gaudet igitur unumquodque de sua singularitate, quae tanta in ipso est, quod non est plurificabilis sicut nec in deo nec mundo nec angelis.
10. In hoc enim omnia se gaudent similitudinem dei participare; et quando de ovo fit pullus, licet singularitas ovi cesset, non tantum ipsa singularitas, cum ita singulare sit ovum sicut pullus.
11. Nec alia singularitate unum quam aliud, sed una est omnium singularium causa, quae omnia singularizat, quae neque est totum neque pars, neque species neque individuum, neque hoc neque illud, neque omne nominabile, sed est singulorum singularissima causa.
12. Singulare cum sit ab aeterna causa singularizatum numquam in non singulare resolvi potest; a quo enim resolveretur ab aeterna causa singularizatum?
13. Hinc singulare bonum numquam desinit, cum omne singulare sit bonum; sic singulare ens numquam cessat id esse, cum omne actu singulare ens sit, et singulare corpus, quantumque dividatur, semper manet singulare corpus, ita et linea et superficies et totum singulare non est divisibile nisi in singulares partes, quae erant in singularitate totius comprehensae.
14. Omnis igitur varietas non est circa singulare sed circa accidens ad singulare, quod facit tale et tale singulare; quod si varietas non est in tali, scilicet aut qualitate aut quantitate, manet semper singulare eodem modo, ut in caelestibus corporibus constat. Sic dicebat Dionysius secundum naturam et substantiam nihil corruptibile sed quae illis accidunt.
15. Incorruptibilis igitur singularitas est, quae omnia format et conservat; et omnia suae singularitatis causam ut omnium singularissimum bonum sufficiens et perfectum naturalissimo desiderio appetunt.
16. Adicere tibi volo unum, quod video super alia mirabile, in quo omnia simul dei similitudinem gerere probabis; Dionysius recte dicebat de deo simul opposita debere affirmari et negari, ita si te ad universa convertis pariformiter comperies.
17. Nam cum sint singularia, sunt pariter similia quia singularia et dissimilia quia singularia, ⟨neque similia⟨ neque dissimilia quia singularia; sic de eodem et diverso, aequali et inaequali, singulari et plurali, uno et multa, pari et impari, differentis et concordantis et similibus, licet hoc absurdum videatur philosophis principio ‚quodlibet est vel non est' etiam in theologicis inhaerentibus[23].
18. Adhuc attende posse fieri esse singulare. Ideo omne quod factum est aut fit, quia de posse fieri fit, singulare est; imitabilis igitur singularitas est ipsum posse fieri, in cuius singulari potentia omnia singulariter complicantur et de ipso explicantur.
19. Nec aliud est singularitas quam aeternae lucis similitudo; singularitas enim discretio est, lucis autem est discernere et singularizare[24].

---

[23] Die Ergänzung der Auslassung folgt der Ausgabe von W. u. D. Dupré. Vgl. NvK *Philos. Theolog. Schriften*, Wien 1964, S. 106.
[24] Zur Erleichterung der Übersicht haben wir die Aussagen fortlaufend numeriert; auf *diese Nummern* nehmen wir im Folgenden Bezug; bei andern Texten werden die Paragraphennummern (N.) der Ausgaben der Heidelberger Akademie zitiert.

Wir werden nun nicht alles zu erläutern suchen, es ist zum Teil sehr schwierig. Die für unser Problem besonders wichtigen Stellen werden herausgehoben, sie sollen aber nicht isoliert gesehen werden. Es ist wichtig, daß sie in dieser Ansammlung von Gedanken stehen, die nur zum Teil ihren inneren Zusammenhang explicit machen.

In Satz 1 klingt die scholastische Transzendentalienlehre an, das *Singulare* steht dem *Unum* nahe; aber es ist nicht identisch mit dem transzendentalen Einen, sondern hat seine besondere und das heißt abgegrenzte Bedeutung.

Satz 2: „Das Einzigartige umschließt nämlich alle; denn alle sind einzelne und jedesbeliebige davon ist ein Nichtzuvervielfältigendes." Das Umschließen darf hier nicht im Sinne eines logischen Begriffes auf dessen Umfang gedeutet werden, weil die folgenden Sätze es als das *Wirken* des allumfassenden Grundes, der die Ursache aller Einzigartigen ist, darstellen.

Im 3. Satz begegnet uns das Denkschema des vierten Weges von Thomas von Aquinos Gottesbeweisen[25] sogar in wörtlichen Anklängen. Dies ist sicher beabsichtigt. Die Ursache aller Einzigartigen kann man sicher auch als ihr Urbild bezeichnen; sie ist aber *mehr* als Idee, denn sie schließt in ihrer Wirklichkeit alles zusammen und steht so den Abbildern nicht indifferent gegenüber.

Diese Ursache ist Gott, im Satz 8 wird das dann auch ausdrücklich bestätigt. Die Singularität kommt ihm durch sein Wesen zu (Satz 2). Sie ist bei ihm also absolut. Aber der Terminus *absolut* wird hier nicht eingesetzt, weil es hauptsächlich auf die Grade der Singularität in der Schöpfung ankommt. Der Superlativ *singularissimus,* der im Satz 8 von Gott gesagt wird, kann nicht interpretiert werden als ein Hineinnehmen Gottes in die Stufenleiter, weil das durch die Formulierung im skizzierten Beweis *ex gradibus* (Satz 3) *per essentiam* ausgeschlossen wird.

Für die Erkenntnis des Geschaffenen sind die Gradunterschiede der Singularität konstitutiv. Leider hat Nikolaus diese Gradabstufung nur sehr knapp in den Sätzen 7 und 8 skizziert. Wir wollen versuchen, ihren Gehalt etwas voller zu interpretieren. Das größere Ganze, das kleinere Einheiten in sich schließt, ist einzigartiger als diese. Denn dasjenige, was *neben* sich ihm ähnliche hat, ist weniger einzigartig als das, was als umschließendes Wirkliches die einander ähnlichen unter und *in* sich hat. So hat die Welt, das alles Geschaffene Umschließende, nichts neben sich; deshalb sagt auch Satz 8 von ihr, sie sei – nach Gott! – *maxime implurificabilis* in ihrer Singularität. Sie ist einzigartiger als alle einzigartigen Dinge und noch weniger der Vervielfältigung fähig als diese.

Es ist zu beachten, daß zugleich mit der Gradabstufung die ontologische Grundtatsache betont wird, daß ein *jedes* als solches einzigartig und nichtzuvervielfältigen ist (Satz 9). Während die Unmöglichkeit der Vervielfachung eigentlich – als *Un*möglichkeit – von allem gleichermaßen gelten müßte (hier

[25] Vgl. THOMAS VON AQUIN, *S. theol.* I, q.2 a.3.

widersprechen wir der zitierten Aussage von Satz 8), kann man sich die Abstufungen der Singularität verdeutlichen, weil Singularität inhaltlich mehr besagt als die negative Aussage ‚nichtzuvervielfältigen'. Die Gradabstufung setzt Vergleichung voraus, sowohl eine gewisse Übereinstimmung im Fundamentalen wie auch Unterschiede. Die Grade der Singularität, die Nikolaus nennt, lassen sich als Unterschiede in der Weise der Existenz interpretieren. Denn zweifellos bestehen solche Unterschiede zwischen der Art und ihren Individuen, dem Ganzen und den Teilen, der Welt und den Dingen in ihr. Da Nikolaus dazu nichts Näheres sagt, müssen wir versuchen, die Explikation sinngerecht auszuführen.

Bei den genannten Beispielen handelt es sich um wirkliche Ganzheiten, welche die einzelnen umgreifen; sie sind keineswegs bloß die Summe ihrer Teile. An der *Art* können wir das besonders gut erklären, wenn wir sie im biologischen Sinne verstehen, wie es der Wortlaut „einzigartiger als ihre Individuen" wohl nahelegt.

Wir erkennen die biologische Art zunächst aus den einzelnen Individuen; sie sind einander in wesentlicher Struktur und Eigenschaften ähnlich, sie sind durch Abstammung miteinander verbunden und auch durch die Erzeugung gemeinsamer Nachkommen, außerdem (bei Tieren) durch eine damit zusammenhängende Gemeinsamkeit der Lebensführung, die entweder in einer kurzen Zeitspanne oder in wiederkehrenden Perioden der Begegnung besteht oder sogar das ganze Leben lang dauert.

Die Art besteht nicht einfach aus den Individuen, die zum Zeitpunkt einer Zählung bestehen; sie ist mehr als ein Ganzes aus diesen Teilen, die jetzt am Leben sind. Denn die Art umfaßt ein *Potential* nicht zählbarer Individuen, nämlich alle, die sich in ihr entwickelt haben und entwickeln werden. Das ist nicht etwa eine spekulative Aussage, denn dies Potential hat sein Fundament im Erbgut (Keimplasma); je nach dem Verhalten der lebenden Individuen und den Umweltbedingungen realisiert sich dies Potential. Dabei entstehen nicht nur jeweils mehr oder weniger Individuen sondern auch Varianten des Typus.

Man kann deshalb das Potential der Art auch beschreiben als Spielraum möglicher Entfaltung und Entwicklung, sozusagen als biologischen Freiheitsraum, in dem die Anzahl und die besondern Eigenarten der Individuen erst durch zusätzliche Faktoren (hinzukommende Determinanten) bestimmt werden – im Gegensatz zu fest determinierter Fabrikation von gleichbleibenden Produkten[26]. Die *Species* mit ihrem Potential kann aber wohl beschrieben werden als Gesamtlebewesen aller ihrer gewesenen und zukünftigen Individuen.

Nun darf man wohl sagen, daß je größer das Potential der umfassenden Einheit ist, um so mehr die Singularität dieses größeren Ganzen sich von der ihrer

[26] Man darf bei solchem „Freiheitsraum" natürlich nicht an Freiheit im personalen Sinne denken; es gibt keine „Entscheidungen", die etwa von einer „Artseele" getroffen würden. Solche Spekulationen sollen außer Betracht bleiben, obwohl sie der Zeit unseres Autors nahelagen.

Teile unterscheidet. Das Individuum hat seine Form und dazu noch gewisse Entwicklungsmöglichkeiten, aber die möglichen Varianten der Art stehen dem Individuum, sofern es diese seine bestimmte Form als Fundament seines Lebens hat, nicht als Möglichkeiten offen. Sein *Freiheitsraum* ist beschränkt, der Formgehalt der Art umfaßt eine größere Mannigfaltigkeit, die *werden kann.* Dadurch besitzt die Art ein höheres Maß von Einzigartigkeit. Es ist also nicht allein die deutlichere qualitative Besonderung – obwohl der Grad der Ähnlichkeit einer Art mit einer anderen Art offensichtlich geringer ist als die Ähnlichkeit der Individuen derselben Art untereinander –; *der höhere Grad von Singularität, der der Art zukommt, hat seinen Ursprung in ihrem Freiheitsraum, dem Spielraum ihrer möglichen Entfaltung.*

Diese Feststellung gibt uns die Möglichkeit, nun auch den isoliert stehenden, bloß als merkenswert notierten Satz 18 „beachte weiter . . ." über das „Werdenkönnen" zu verstehen. „Das Werdenkönnen ist einzigartig, *deshalb* ist alles, was geworden ist oder wird, da es *vom Werdenkönnen her* wird, einzigartig." Wenn die Einzigartigkeit vom Werdenkönnen her kommt, muß das Gewordene, das selber Werdenkönnen in sich hat, eben darin seine stärkere Einzigartigkeit besitzen: stärker als die Einzigartigkeit in dem Gewordenen, bei dem das Können zu seinem Abschluß gekommen ist, obwohl auch dies – wie jedes Faktum – einzigartig ist. – Man darf aber hier keinen Fehler machen; das Werdenkönnen ist ein *Modus essendi,* nur eines der Prinzipien für das Werden und nicht etwa der schöpferische Ursprung[27]. Obwohl das Werdenkönnen keine für sich existierende Macht ist, gilt doch von ihm, daß es selbst die „nachahmbare Singularität" ist, weil „in seiner einzigartigen Potenz alle in einzigartiger Weise eingefaltet sind und aus dieser entfaltet werden." (Satz 18)

Was bedeutet „nachahmbare Singularität"? Man muß die Wortform beachten: die nachahm*bare* ist selbst nicht die Ursache aller einzigartigen, die alle einzigartig macht *(singularizat),* von der Satz 11 spricht. Es handelt sich vielmehr um einen Modus der *Vermittlung* für die Teilhabe am absoluten Ursprung, in dem der Schöpfungs*akt* vorausgesetzt ist. Entsprechend wird das Werdenkönnen an anderer Stelle[28] teilnehmbares Gleichnis Gottes *(participabilis dei similitudo)* genannt.

Wir hatten vom Spielraum für die Entfaltung gesprochen, ebendies ist Werden*können.* Es setzt das aktive Prinzip voraus, das den Spielraum zugleich begrenzt und zentriert für die Entfaltung von innen heraus. Dies ist die „Natur und Substanz"; sie zieht das bloße Werdenkönnen zusammen zum *bestimmten* Werdenkönnen[29].

---

[27] Vgl. dazu H. Schnarr, *Modi essendi,* BCG 5, Münster 1973, S. 104 f.

[28] *De ven. sap.* c.6, N. 15; NvKdÜ 14, S. 24, Z. 21 f.

[29] Vgl. *De ven. sap.* c. 38 N. 114; NvKdÜ 14, S. 174, Z. 20–24: „omnis determinatio ipsius posse fieri in eo quod fit . . . est determinatio ipsius posse fieri singulariter ad hoc contracta, quae est ipsius, quod sic factum est, natura et substantia."

Diese Eingrenzung ist aber keine volle Festlegung; zwar ist mit der Bestimmung des Wesens eine Grenze für mögliche Entfaltung gesetzt, doch der Raum innerhalb dieser Grenze ist keineswegs schon in voller Wirklichkeit bestimmt. So läßt das menschliche Werdenkönnen zahllose Weisen relativer Vollkommenheit offen[30]. Man kann als Nachfahre wohl sagen, daß in Platon der *Modus Platonicus*[31] zu seiner wirklichen Grenze gekommen sei. Doch ein Rückschluß vom faktischen Abschluß auf eine ihm entsprechende Grenze des Werdenkönnens, das damit auf das faktisch erreichte Ziel hin von vornherein eingeschränkt gewesen wäre, scheint nicht zulässig. Denn „das Gewordene folgt dem Werdenkönnen; es ist niemals so geworden, daß in ihm das Werdenkönnen völlig an seine Grenze gekommen wäre"[32]. Jede wirkliche Beschränkung und Bestimmung ist Folge aktiven Wirkens von innen oder von außen, und daher ist sie, vom Werdenkönnen her betrachtet, nicht schlechthin abschließend. Beim Menschen geschieht die Bestimmung durch seine freie Entscheidung im Zusammenhang mit den Lebensumständen, in denen er sich befindet[33].

Die Einzigartigkeit ist als *nachahmbare* im Werdenkönnen, wir könnten auch sagen als *teilnehmbare;* beide Wortformen zeigen durch die Endung *-bilis* (-bar) die Möglichkeit, deren Verwirklichung eines aktiven Prinzips bedarf. Die Bestimmung geschieht *singulariter:* vom einzigartigen Werdenkönnen her, hin zur einzigartigen Existenz. Weil aber deren Singularität vom Werdenkönnen herstammt, ist sie Nachahmung und Teilnahme an dessen Singularität. Insofern ist sie mehr als die Singularität des bloß Faktischen als solchen; sie ist Singularität des bestimmten wirklich Existierenden mit seinem Entfaltungsspielraum als „Natur und Substanz"[34].

Man muß zwischen mehr und weniger bestimmtem Werdenkönnen unterscheiden; das zum Wesen eingeschränkte Werdenkönnen der „Natur und Substanz" gibt dem Individuum den Gestaltungsentwurf, das ihn – je nachdem mehr oder weniger – ausfüllt. Der Gestaltungsentwurf für das Individuum ist ihm immanent, und er ist natürlich von geringerem Spielraum als das Potential der *Species.* Aber die Natur eines jeden Individuums steht in Verbindung mit seiner Idee und seinem Urbild, das sich in ihm verwirklicht[35]. Die Platoninterpretation, die Nikolaus im 1. Kapitel von *De venatione sapientiae* gibt, *„natura individui cum ipsa idea unitur, a qua habet omnia naturaliter"*[36], entspricht seiner eigenen Auffassung. Aber diese innerliche Verbundenheit der Idee mit dem Individuum hebt den Unterschied zwischen beiden nicht auf.

---

[30] perfectiores innumerabiles modi, *De ven. sap.* c. 37, N. 108; NvKdÜ 14, S. 164, Z. 17.

[31] Ebd. Z. 16.

[32] Ebd. (Z. 10–12): „factum cum sequatur posse fieri, numquam est ita factum, quod posse fieri sit in eo penitus terminatum."

[33] Vgl. dazu *De ludo* I, N. 57 (p. I, fol. 159^{r}, Z. 20 f.).

[34] *De ven. sap.* c. 38, N. 114; NvKdÜ 14, S. 174, Z. 24; s. oben Anm. 29.

[35] Vgl. H. Schnarr, a.a.O., S. 132.

[36] *De ven. sap.* c. 1, N. 3; NvKdÜ 14, S. 6, Z. 3 f.

Man könnte sagen, daß die Singularität der Idee größer sei als die des Individuums, sie würde in etwa der Singularität der *Species* entsprechen. Aber es gibt bei Nikolaus keine solche Aussage. Das hat wohl darin seinen Grund, daß er die Idee nicht für ein konkret Existierendes und auch nicht für ein ontologisches Konstitutiv des Existierenden ansieht, weil er die Ideen doch eigentlich in dem *einen* Urbild von allem denkt und ein Ideenreich *platonischer* Art nicht annimmt.

Die Bedeutung der Idee für die Konstitution des Existierenden läßt sich etwa so kennzeichnen: Gegenüber dem bloßen Spielraum für die Gestaltung ist die Idee das Vor-bild für das Gestalten. Dies ist besonders für den Menschen bedeutsam, weil er seinen Spielraum in schöpferischer Gestaltung erfüllen kann.

H. Schnarr[37] hat eine in diesem Zusammenhang außerordentlich wichtige Predigtstelle gefunden und ihre sowohl theologische wie anthropologische Relevanz erläutert. Hier erscheint nämlich die Idee des Menschen als vom Menschen selber konzipierte vorbildliche Form[38]. Diese Idee ist kein Entwurf schweifender Phantasie, sondern ist – analog dem göttlichen innertrinitarischen Geschehen – durch die Anschauung des eigenen Wesens als Entwurf für die Gestaltung gezeugt.

Die Idee ist die begreifende Ausformung dessen, was die Vernunft in sich als geistige Ursprungskraft geschaut hat: „Mein *Intellectus* (Vernunft) will das Gleichbild seiner selbst in euch bilden. Erst begreift er sich selbst, indem er aus sich das Wort seines Verständnisses *(intelligentia)* zeugt, in welchem er sich selbst anschaut. Und er macht jenen Begriff zu einer gewissen Idee oder urbildlichen Form, nach deren Gleichbild er die intellektuale Natur, die in eurem inneren Menschen ist, formen will[39]."

Der Anlaß für die Konzeption der Idee des Menschen ist die Sorge für das Heil der Menschen, an die sich die Predigt richtet. Aber die Idee ist gerade nicht eine willkürliche Prägeform, mit der der Prediger seine Hörer formt, ohne selbst durch sie geprägt zu werden. Denn das, was er konzipiert, ist ihm selber ein Gut, das er als solches festhält. So fährt der Text fort: „Und weil ihm diese Gestalt wohlgefällt, umfängt er sie als eine gute. Und weil das Gute ein sich selbst Mitteilendes ist, entsteht daraufhin eine Bewegung im Willen und bewegt die Zunge und alles andre, so daß die Stimme geformt wird, die ich aushauche. In dieser sinnlich vernehmbaren und geformten Stimme ist der Geist meines Verlangens, in welchem das Wort meines Entwurfs-im-Begriff

---

[37] Vgl. H. Schnarr, Das Wort Idea bei Nikolaus von Kues: MFCG 13, S. 182–197.

[38] Vgl. ebd. S. 192.

[39] *Sermo* (279) Cod. Vat. lat. 1245 (V_2) fol. 268^{vb}, Z. 9–15. Der Text steht mit kleinen Abweichungen in p II, fol. 183^{r}. In der Handschrift steht „in vobis formare", im Druck „in nobis formare" und dann entsprechend in der Handschrift „in interiori homine vestro", im Druck „. . . homine nostro". Das Beispiel, das die Entsprechung des menschlichen und des göttlichen Vorganges erläutern will, greift das Tun des Predigers auf, der seinen Zuhörern durch die Predigtworte das vermitteln will, wonach sie sich innerlich ausrichten sollen.

(conceptus) ist, und im Begriff ist der *Intellectus,* welcher der Vater des Wortes ist"[40]. Die *Idee,* die um der andern willen gebildet wurde, *ist für alle,* für die Hörer wie für den Prediger selbst, der sie als Wort seines Verständnisses aus der Anschauung seines geistigen Ursprungs gezeugt hat, das *leitende Vorbild.* Nikolaus sagt an dieser Stelle nichts Inhaltliches über diese Idee; er will hier zeigen, wie sich im Menschlichen „änigmatisch das Göttliche" zeigt. „In jedem geistigen Vorgang sieht Nikolaus die Drei-Einheit am Werk! Diese Drei-Einheit verbindet das menschliche mit dem göttlichen Handeln und . . . beide sind eigentümlich verschränkt . . . 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."[41].

Da wir keine direkte inhaltliche Bestimmung der Idee finden, scheint es angebracht – gerade wegen der großen theologischen und anthropologischen Bedeutung der Aussage – zu fragen, welchen Gehalt die Idee, die der Mensch in sich selber formt als das für alle gültige Vorbild, bei Nikolaus von Kues hat, bzw. haben kann. Soweit bekannt, hat er nur an dieser einzigen Stelle die Idee des Menschen, die er selber in sich formt, betrachtet. Der Gehalt wird also unter anderm Namen zu suchen sein.

In der Predigt, die von der Idee des Menschen spricht, erscheint gegen Ende eine Variante der häufigen und zentralen Aussage vom Menschen, bzw. von dessen Geist: „Lebendiges Bild Gottes". Sie hat hier einen besonderen Akzent. Nikolaus knüpft an Lukas 11,9 an. „Viel wäre zu sagen über diese Worte ‚Bittet und ihr werdet empfangen, suchet und ihr werdet finden, klopfet an' oder fragt ‚und es wird euch geöffnet werden'. Denn alldies setzt voraus, daß der Bittende, Suchende und Anklopfende nicht völlig unwissend ist." Der Suchende hat schon ein Vorwissen in sich, das ihn zum Bitten und Suchen veranlaßt. Dieses Vorwissen wird nun von Nikolaus ausgelegt als ein „lebendiges Bild der göttlichen Weisheit". „Wenn wir zu ihm hinblicken, werden wir durch einen gewissen göttlichen Impuls dazu bewegt zu bitten, zu suchen und anzuklopfen nach den Dingen, die das Bild vervollkommnen oder es zur Gleichförmigkeit mit dem Urbild führen"[42].

Es handelt sich nicht um ein ausgeformtes Bild, in dem wir gleichsam die göttliche Weisheit bequem lesen könnten, sondern um ein lebendiges! Der Text fährt fort: „Denn dies ist die Bewegung des Bildes als Bild, auf daß es zur Gleichförmigkeit mit seinem Urbild gelange"[43]. Sollte nicht die Gestaltung des Entwurfes im Begriff zur Idee, von der vorher die Rede war, darin bestehen, daß das Bild Gottes im inneren Menschen als Bild Gottes erkannt wird? Gewiß

[40] Ebd. Z. 17–25.
[41] H. Schnarr, a.a.O., S. 192.
[42] *Sermo* (279), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 269^{vb}, Z. 19–31.
[43] Ebd. Z. 31–33.

hat Nikolaus im Zitat des Bibelwortes das „Anklopfen" nicht ohne Absicht als *Fragen* erläutert. Es kommt darauf an, durch geistige Anstrengung, durch Fragen und Suchen zu größerer Klarheit über das Bild Gottes zu gelangen. Mit menschlicher Bemühung allein gelingt das aber nicht.

Der Text fährt fort: „Jene Gabe aber", die Gott den Bittenden gibt (Luk 11, 13) „ist der Glaube. Denn der Geist des Glaubens, in dem wir glauben, daß Christus der Sohn Gottes ist, bewegt uns so, daß wir den Weg suchen, um zur Gotteskindschaft zu gelangen"[44]. Die Idee des Menschen als lebendiges Bild Gottes wird im Geiste des Glaubens zur geprägten Form, die leitendes Vorbild ist.

Bild des unendlichen Gottes kann aber kaum eine Idee als begrenzte Gestalt sein, sondern ein *unendlicher Entwurf!* Wenn die Idee also von einem bestimmten Menschen geformt wird und begrenzte Gestalt annimmt, hat sie ihre jeweils besondere Prägung. Zum grundlegenden Gehalt muß die Freiheit des Menschen gehören; aber das Ziel ihrer Verwirklichung und Vervollkommnung wird unterschiedlich beschrieben, jedenfalls mit jeweils besonderm Schwerpunkt, wodurch das nicht Angesprochene zwar nicht ausgeschlossen wird, aber im Halbdunkel verbleibt.

Es kann so etwa die Herrschaft des Menschen auf der Erde nach Gen 1,28 das Hauptgewicht erhalten oder aber die Liebesgemeinschaft aller so, als ob sie ein einziger Mensch seien[45]. Oder es kann, wenn der Geist neuzeitlichem Denken entsprechend wesentlich in seiner Erkenntnis- und Schaffenskraft gesehen wird, die „Selbstentfaltung und Selbstgestaltung" des Geistes als „Symbol des göttlichen Seins" gesehen werden, so daß das lebendige Werden, nicht eine scheinbare Perfektion, das Ziel ist: „Der Erwerb, nicht der Besitz des Wissens, gibt der menschlichen Vernunft den Charakter der Göttlichkeit"[46]. Die Idee des Menschen, die der Mensch selber formt, bedarf also der bleibenden Bemühung um ihre Gestaltung, damit sie lebendig sei und nicht ein „toter Abdruck"[47].

Diese Notwendigkeit, daß der Mensch seine Idee von sich lebendig gestaltend interpretieren muß, zeigt den ihm offenstehenden Freiheitsraum im neuen Lichte. Nicht als ob der einzelne Mensch seine Idee von sich als Individuum haben könnte oder gar haben sollte. Nikolaus sieht den urbildlichen Wesensgrund *(ratio exemplaris)*, durch den Gott das Werdenkönnen der Menschheit als geistige Gestalt des Menschen *(homo intelligibilis)* bestimmt hat, als einen für alle Menschen[48]. Doch ebendies macht den singularen Einsatz der Person

[44] Ebd. Z. 33–37.

[45] Vgl. Raimundus Sabundus, Theologia naturalis seu liber creaturarum Tit. 123 (Faksimile-Neudruck der Ausgabe 1852, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, S. 165): „omnes tenentur se amare propter unam causam adinvicem, quia sunt dei imago viva, et per consequens omnes homines debent esse tamquam unus homo et non plures."

[46] E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* I, Berlin ³1922, S. 30; vgl. H. Schnarr, Das Wort Idea, a.a.O., S. 190.

[47] E. Cassirer, ebd.

[48] *De ven. sap.*, c. 28, N. 85; NvKdÜ 14, S. 128, Z. 13 f.)

erforderlich, um den ihr zugewiesenen Spielraum schöpferisch zu gestalten; dabei hat der Einzelne seine Idee vom Menschen, die er durch Erkenntnis seiner Vernunft und vermittelt durch andre Menschen gewann, die ihm zu dieser Schau in seinem Innern verhalfen, als Leitbild. Daß Nikolaus dies Leitbild nicht nur durch philosophisches Nachdenken findet, sondern im Glauben an Christus als den Sohn Gottes, das sagt er nicht nur in der oben zitierten Predigt, sondern schon im 3. Buch von *De docta ignorantia* Kap. 3 und 4[49].

Die besondre Relevanz von Freiheitsraum und Leitbild für die Person wird auch allgemein philosophisch von Nikolaus erläutert. Das Werdenkönnen des Menschen hat durch seine Natur im Artwesen eine positive Bestimmung. Der einzelne Mensch, z. B. Platon, ist in seinem Werdenkönnen durch Anlagen und Lebensumstände eingeschränkt[50], aber er ist in seinem Spielraum frei, sich selber moralisch so oder so zu bestimmen[51]. Diese Freiheit kommt im eigentlichen Sinne seiner Geistseele zu; die leibliche irdische Existenzweise wird in dieser Sicht als Behinderung aufgefaßt[52]. Das ist einseitig; wir müssen es zur Kenntnis nehmen, aber es ist keine unvermeidliche Konsequenz aus der Interpretation der Geistseele als lebendiges Bild Gottes[53]. Es gehört nicht zum Wesen personaler Existenz, daß sie vom Leib frei sei, sondern (für den Menschen jedenfalls) daß sie den Leib in ihre Freiheit hineinnehmen kann.

Diese Freiheit ist wesentlich Chance, aber sie schließt auch das Risiko des Scheiterns ein, bei dem die Wahlmöglichkeit und der Raum für Korrektur immer mehr eingeschränkt werden bis hin zum irreparablen Ende[54]. Die Entscheidung zum Guten hin ist dagegen keine Festlegung auf ein himmlisches Verhaltensschema, bei dem alle Initiative aufhört. Es wird vielmehr durch sie der Spielraum in unabsehbare Weiten geöffnet. Formal ausgedrückt heißt das: die personalen Entscheidungen zum Guten sind nicht eigentlich Einschränkungen des eigenen Werdenkönnens, sondern bilden *Stufen für neue Möglichkeiten,* die vorher als solche überhaupt noch nicht erkennbar waren.

Das ergibt sich aus dem Wesen des lebendigen Bildes Gottes, das sich selber dem Urbilde immer ähnlicher machen kann[55]. Je mehr die personale Initiative zum Guten wächst, umso mehr nähert sich das lebendige Bild seinem Urbilde, das ein über alles Begreifen unendliches und allumfassendes ist. Das Potential der Freiheit des „lebendigen Bildes" muß also in beständigem Wachsen sein. Voraussetzung für die hinzu gewonnene Weite des Freiheitsraumes ist die

---

[49] Vgl. R. Haubst, Christologie, besonders zur Frage nach Idee und Vollkommenheit der Species, S. 226–227. Außerdem H. Schnarr, Das Wort Idea, a.a.O., S. 195–197.

[50] Vgl. *De ludo* I, N. 57 (p I fol. 159^{r}, Z. 27–30).

[51] Vgl. ebd. N. 58 (fol. 159^{r}, Z. 32–41).

[52] Vgl. ebd. N. 31 (fol. 155^{v}, Z. 46–156^{r}, Z. 1.).

[53] Vgl. G. v. Bredow, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva Dei imago):* MFCG 13, S. 64 f.

[54] Vgl. *De ludo* I, N. 55 (p I, fol. 158^{v}, Z. 43–159^{r}, Z. 3).

[55] Vgl. *Sermo* (279), s. o. Anm. 39. Vgl. G. v. Bredow, a.a.O., S. 60.

Festigkeit in der Tugend, welche Kraft immerwährenden Lebens ist. Diese Kraft ist, obwohl endlich, doch eines immer weiteren Wachstums fähig als Bild der unendlichen Kraft[56].

Diese Möglichkeit des lebendigen Gottesbildes, seinem Urbild immer ähnlicher zu werden, erscheint als offene Weite. In welche Dimensionen könnte sie denn überhaupt gehen? Es ist sicher auch daran zu denken, daß es dafür in der Welt als Schöpfung Gottes Grundlagen gibt, so daß ein Potential sozusagen bereit liegt; dies steht freilich auch demjenigen offen, der vom lebendigen Bild Gottes zum Zerrbild zu werden droht. Ein Fundament dafür ist das Mikrokosmos-Sein des Menschen[57] und die Teilnahme an der göttlichen Schöpfungskunst[58]. Der Sinn der menschlichen Spontaneität und Erfindungskunst ist aber nicht ein Herrschaftswissen vom Universum; solche Anmaßung wäre Abwendung von Gott, der Sinn der Schöpfung ist das Lob Gottes, die irdische Welt ist nicht das sinngebende Ziel seiner Werke[59]. Allein die Herrschaft des Geschöpfes, das zugleich Schöpfer ist: Jesus Christus Gott-Mensch, ist die legitime Vollendung der Welt[60].

Das Ausgreifen der Phantasie des Menschen in die Tiefen des Universums und die Ausweitung der Technik in den Bereich der molekularen Feinstruktur der Bausteine des Lebens lassen Zweifel aufkommen an der Fähigkeit des Menschen, den Freiheitsraum seines Werdenkönnens sinnvoll zu erfüllen. Er ist wahrlich groß genug, um sich darin zu verlieren. Von solcher Ausweitung der „Gottähnlichkeit" des Menschen hat Nikolaus nichts ahnen können; aber er hat die Folgen der Anmaßung, der *scientia superba*, im Prinzip gekennzeichnet[61]. Ohne eine ehrfürchtige Liebe zu dem von Gott Geschaffenen fehlt das Fundament, von dem aus das lebendige Bild Gottes näher an sein Urbild heranwachsen kann.

Die Entwicklung der Wissenschaft und der Technik, die so große Fortschritte gemacht hat, gehört aber zu dem Bereich, der der *Menschheit im ganzen* zugeordnet ist, weil in den natürlichen Anlagen der *Species* fundiert. Die besondre Dimension für das Werdenkönnen der *einzelnen Person* ist nicht dort zu suchen, vielmehr in den personalen Akten, die die Existenz prägen. Hier ist eine Vertiefung möglich, die unabsehbar ist, wenn es nicht allein um

---

[56] Vgl. *Sermo* (166), Cod. Vat. lat. 1245 (V_2), fol. 71ra, Z. 29–32: „Habet tamen finitam virtutem, sed cum sit imago viva infinitae virtutis potest se illi virtuti facere similiorem et deo fit conformior."

[57] Vgl. *De ludo* I, N. 40 (p I, fol. 156^{v}, Z. 45 f.)*De ven. sap.* c. 32, N. 95; NvKdÜ 14, S. 144, Z. 27–146, Z. 13).

[58] Vgl. z. B. *De ludo* II, N. 101 u. 102 (p I, fol. 165^{v}, Z. 45–166^{r}, Z. 25).

[59] Vgl. *De ven. sap.*, c. 21, N. 63; NvKdÜ 14, S. 94, Z. 8–11: „... non attendentes tot innumerabiles stellas huic terrae habitabili maiores et tot intelligentias non esse conditas ad finem huius terreni mundi sed ad laudem creatoris."

[60] Vgl. *De docta ign.* III, c.4, N. 204 (h I, S. 130, Z. 18–22).

[61] *Epist. ad Nic. Alb.* N. 26. 27 (CT IV/3, S. 36, Z. 17–33); *De ludo* II, N. 89 (p I, fol. 164^{r}, Z. 32–37).

die Gemeinschaft mit anderen Menschen geht, sondern um die Gottesliebe, die alles in sich fassen kann.
Das philosophisch Erkennbare ist hier prinzipiell überschritten; es geht um etwas, das nur im Glauben geahnt werden kann, wovon die Bibel aber spricht. Die christliche Offenbarung zeigt die neue Dimension als selige Vollendung der Heiligen, nämlich derer, die mit Christus verbunden immer mehr in die Liebe Gottes hineinwachsen. Zwei Gesichtspunkte werden dabei von Nikolaus besonders erwähnt, die notwendige Verschiedenheit der Einzelnen[62] und die Dynamik, die den Liebenden immer weiter treibt, so daß die Heiligen ewiglich weiter verwandelt werden „von einer Klarheit zur andern"[63]. Beides gehört zusammen, da auch die Verschiedenheit der Einzelnen als verschiedene Weise der Liebe erläutert wird. Das Trinken vom Lebensquell[64] schenkt einem jeden Sättigung. Dabei ist aber nicht ein Zustand anvisiert, in dem das Verlangen aufhörte, sondern daß ein jeder so viel, wie er begehrt, erhält.
Die Verschiedenheit ist eine ursprüngliche, sie stellt sich an der Verschiedenheit der personalen Akte dar, wird aber nicht erst durch sie konstituiert. Deshalb ist die Verschiedenheit als solche nicht für den Rang der Person maßgebend, sondern grundlegend für die in ihren Akten erfolgende mögliche Qualifikation.

Vielleicht kann es zum Verständnis der Bedeutung der Singularität als Existential im Zusammenhang mit der Lehre vom „lebendigen Bild Gottes" beitragen, wenn wir zum Vergleich heranziehen, was Raimund Sabunde dazu schrieb. E. Colomer hat darauf hingewiesen, daß Raimund ausdrücklich von der *imago dei viva* gesprochen hat[65], ein Terminus, der sonst kaum in der lateinischen Tradition begegnet. Das ist eine bemerkenswerte Parallele. Sie erhält Gewicht durch die Tatsache, daß Nikolaus 1455 die 1450 fertiggestellte Handschrift E[66] des *Liber naturae sive creaturarum* des Raimundus Sabunde erwarb[67]. Er hat also deutliches Interesse an diesem Werk bewiesen. – Der Begriff *imago viva* findet sich aber bereits im *Sermo* (112) (Löwen 6. 2. 1452) und der Zusammenhang, in dem zuerst vom *aurum vivum vita intellectuali* die Rede ist, legt die Vermutung nahe, daß Nikolaus hier ohne fremde Anregung einfach durch den Gedanken, daß Geist wesentlich geistiges *Leben* ist, dann auch von der *imago viva* des *artifex omnipotens* spricht[68]. Dazu paßt auch die Aussage *„mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae"* von *De mente* cap. 5[69] (das Werk wurde am 23. 8. 1450 beendet.)
Ein Vergleich der beiden Autoren, Raimund Sabunde und Nikolaus von Kues, zeigt starke Unterschiede im Denken und in der Darstellungsweise. Dem heutigen Leser fällt die umständliche Argumentationsform bei Raimund auf; man kann aber doch die darunter halb verborgene Begeisterung spüren. – Wichtiger ist das Inhaltliche. Es geht Raimund um das Thema der Gottes-

[62] Vgl. *De ludo* II, N. 74 (p I, fol. 162, Z. 33 f.).
[63] 2 Cor 3,18; vgl. *Sermo* (248), Cod. Vat. lat. 1245 (V_2) fol. 188^{rb}, Z. 14.30.
[64] Vgl. *De ludo* II, N. 74 (p I, fol. 162, Z. 30–34).
[65] Vgl. E. Colomer, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus:* MFCG 13, S. 122–123.
[66] Cod. Cus. 196; vgl. dazu J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues,* Trier 1905, S. 182.
[67] Vgl. Fr. Stegmüller, Einführung zum Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852 der Theologia naturalis, Stuttgart 1966, S. 7*
[68] *Sermo* (112), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 25ra Z. 28–40.
[69] *De mente* c. 5, N. 85 (h V, S. 65, Z. 17 f.).

und Menschenliebe. Letztere ist nur durch die erstere möglich[70]. Denn wo keine Liebe zu Gott ist, kann es nicht Menschenliebe geben, die den Menschen als lebendiges Bild Gottes liebt. Die Gottes- und Menschenliebe ist Pflicht, im Naturrecht begründet. Wir sehen vor uns ein fest umrissenes System, dem es auf die innige Verbindung der Schöpfung mit dem Schöpfer, und ganz besonders auf die Menschen ankommt, die in der Ordnung der sichtbaren Welt den ersten Platz haben. Aber es besteht kein eigentliches Interesse am Einzelnen, sondern vielmehr an der Verbundenheit aller zu einer Einheit, in der die Unterschiede irrelevant werden *(tanquam unus homo et non plures)*.[71] Obwohl die Freiheit als Grundwesen des vierten Grades der Schöpfungsordnung[72] ausdrücklich hervorgehoben wird, ist sie ohne Akzent auf der singularen Entscheidung der Person. Es wird die Spontaneität und die Unmöglichkeit des Gezwungenwerdens betont. Die Gemeinschaft der Liebe als Einheit der natürlichen Ordnung steht im Zentrum. – Nikolaus sieht viel stärker den personalen Vollzug und die damit notwendig verbundene Singularität des Heilsweges eines jeden[73].

Wir hatten gesehen, daß die Grade der Singularität sich am Spielraum des Werdenkönnens dessen, was existiert, ablesen lassen. Auch wenn dies wohl nicht das einzige Kriterium zur Unterscheidung der Grade sein mag, kann man es doch als Maßstab gebrauchen. Verglichen mit der *Species* hat der einzelne Mensch in seinem individuellen Modus, z. B. *modus Platonicus*, zwar den geringeren Grad von Singularität. Aber durch die personale Beziehung zu Gott und die unabsehbare Intensivierungsmöglichkeit dieser Beziehung steht ihm ein neues Potential des Werdenkönnens offen. Man muß da von einer neuen Dimension sprechen, die nicht direkt mit den von Nikolaus genannten Stufen zu vergleichen ist.

Die Betrachtung eines Abschnittes von *Sermo* (248) (vom Allerheiligenfest 1456) soll das Gesagte erläutern. Es heißt dort: „Die Heiligen sagen aber, daß sie die Herrlichkeit des Herrn anschauen. Diese Schau ist nämlich eine solche, daß sie immer den Schauenden ‚von einer Klarheit zur andern' (2 Kor 3,18) in dasselbe Bild umwandelt"[74]. Weil dieses Bild das Bild des Unendlichen ist, erfordert eine Gleichformung mit ihm eine immer weiter führende Umwandlung. „Fortwährend werden die Schauenden nämlich umgewandelt in das Bild des Gegenstandes, sie werden sozusagen vom Geiste des Herrn umgewandelt werden. Denn es ist der Geist, der umgewandelt werden kann, und nur durch den Geist dessen, nach dessen Bild die Umwandlung geschieht"[75]. Deutlich wird hier die personale Existenz der Geistseele als das Unsterbliche des Menschen angesprochen. „So wie wenn das Wollen des Liebenden in das Wollen des Geliebten umgewandelt wird[76], dies durch den Geist des Geliebten

---

[70] Vgl. Raimundus Sabundus, *Theologia naturalis*, Tit. 123, a.a.O., S. 164–166.

[71] Ebd. S. 165, Z. 17 f.; s. o. Anm. 41.

[72] Ebd. Tit. 103, a.a.O., S. 133–136; Tit. 132, a.a.O., S. 174.

[73] Vgl. *De ludo* I, N. 54–57 (p I, fol. 158^{v}, Z. 30–159^{r}, Z. 30).

[74] *Sermo* (248), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 188^{rb}, Z. 11–14: Sancti autem dicunt se speculantes gloriam Domini, nam haec visio est semper transformans in eandem imaginem a claritate in claritatem.

[75] Ebd. Z. 14–18: Speculantes enim transformantur continue in imaginem obiecti tamquam a spiritu, Domini scilicet, transformantur. Spiritus enim est qui est transformabilis et non nisi per spiritum illius ad cuius imaginem fit transformatio.

[76] Vgl. Raimundus Sabundus, Theologia naturalis, Tit. 130, a.a.O., S. 172.

geschieht, der den Geist des Liebenden an sich zieht und ihn umwandelt, so daß im Liebenden nichts lebt als das Geliebte. Aber diese Umwandlung ist immer neu. Denn so wie die Liebe niemals aufhört, sondern immer wächst, wenn das Geliebte immer vor ihm steht, so daß es mehr geliebt wird – weil niemals so geliebt werden kann, wie Er der Liebe wert ist, der die absolute Liebe selbst ist –, so hört auch die Umwandlung niemals auf. Deshalb sind jene Schauenden immer und ewiglich im Fortschreiten von Klarheit zu Klarheit, da die absolute Größtheit so wie sie ist unbegreiflicherweise immer vor-geht und an sich zieht"[77].

Hält man sich diesen Aspekt des fortwährenden Weiterschreitens in der Seligkeit vor Augen, dann wird klar, daß die intellektuale Schau des Unvergänglichen, der allgemeinen Prinzipien und Grundmuster alles Seienden, von der anfangs im Zusammenhang mit der Existenz der Geistseele die Rede war, keinen Hinweis auf personale Existenz geben kann. Bei der Hinwendung der Geistseele zu den Wesensgründen (entsprechend dem Argument im *Phaidon* des Platon[78]) geht es nur um die Wesensähnlichkeit der erkennenden Seele mit dem, was sie erkennt, und d. h. um ihre den Wesensgründen entsprechende Qualität der Unvergänglichkeit, die dann allerdings als unsterbliche Existenz interpretiert wird. Der Streit um den lateinischen Averroismus hat die schwache Stelle solcher Gedankengänge deutlich gemacht. Die von Siger von Brabant formulierte Erkenntnis, daß alles, was existiert, einzigartig *(singulariter)* existiert, mußte dahin führen, daß die Frage nach der unvergänglichen Existenz der *anima intellectiva* getrennt wurde von der Frage nach der Vernunft, die in der Tat keinen Plural kennt. – Nikolaus war offensichtlich nicht beunruhigt von den spekulativen Gefahren, die sich aus einigen Unsterblichkeitsargumenten ergeben können. Die personale Existenz der Geistseele war ihm gewiß. Denn sie zeigt sich als das notwendige Fundament des geistigen Lebens, der freien Entscheidung und der daraus immer wachsenden Möglichkeiten der Entfaltung und Differenzierung, die wir als Singularität höherer Stufe erkannt haben im Vergleich zu der Singularität eines Lebewesens, das nicht geistbegabt ist. Von da aus hat sich nun im religiösen Bereich noch eine neue Dimension gezeigt, die philosophisch kaum faßbar ist, aber doch als Singularität noch höheren Grades durch die Teilnahme an der singularisierenden Liebe Gottes geahnt werden kann[79].

Unsre Frage nach der personalen Existenz der Geistseele bei Nikolaus von

---

[77] *Sermo* (248), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 188^{rb}, Z. 19–32: Sicut dum velle amantis transformatur in velle amati, hoc fit per spiritum amati attrahentis in se spiritum amantis et ipsum transformantis ut in amante non vivat nisi amatum. Sed haec transformatio est semper nova. Quia sicut amor numquam cessat sed semper augetur quando amatum semper praestat ut plus ametur, quia numquam potest amari ut est amabilis qui est ipsa caritas absoluta, sic etiam numquam cessat transformatio. Quare speculantes illi sunt transeuntes semper et aeternaliter a claritate in claritatem, cum absoluta maximitas uti est semper incomprehensibiliter praecedat et attrahat.

[78] Vgl. Platon *Phaid.* 79 d/e.

[79] Vgl. *De ven. sap.*, c. 22, s. o. S. 8 Satz 11 u. 16.

Kues hatte ihren Ausgangspunkt genommen von Argumenten für die Unsterblichkeit, die zu der Meinung verführen können, als entschwinde alles in einer intellektualen Natur, die von personaler Prägung abgeschieden ist. Wir haben aber auch gesehen, daß die Abgeschiedenheit vom Akzidentellen nicht Negation der Singularität bedeutet, die als Existential den Vorrang vor diesem hat. Die Allerheiligenpredigt von 1456 zeigte einen Ausblick in die ewige Vollendung als Fortwandlung ohne Aufhören in ewiger Weise. In solcher Perspektive hat die Unsterblichkeit der intellektualen Natur einen neuen Sinn, der weit über die Vorstellung von ewigem Bestand und von unzerstörbarer Gültigkeit hinausgeht. Es ist ewig lebendiges Feuer des Geistes der Liebe.

Die Pfingstpredigt von 1457 zeigt, wie dies Leben nicht aus der menschlichen Existenz hervorgebracht, sondern in sie hinein ergossen ist. Die Bedingung der Möglichkeit für ein unendliches Ausgreifen des lebendigen Bildes des unendlichen Gottes kann ja nicht liegen in einer noch so sehr entfalteten, aber eben zu diesem (und also *nicht* jenen andern) Menschen *eingeschränkten* natürlichen Existenz. Sie kann nur *Geschenk* sein.

Wenn in diesem Zusammenhange von „unsterblicher Tugend" die Rede ist, dann meint dies etwas andres als der platonische Begriff[80]. R. Haubst, der mich auf diese Stelle in der Predigt hinwies, hat auch gezeigt, daß Nikolaus hier direkt von M. Eckharts *Expositio libri sapientiae* inspiriert ist und viele Formulierungen von ihm übernahm. – Die Gerechtigkeit ist die Kraft *(virtus)*, aus der der Gerechte lebt, nicht eine „Tugend", die er besitzt; sie ist nicht eine Qualität, deren Träger er sein könnte – etwa so, wie das Weiße Träger der Qualität des Weißen (der *albedo*) ist. Der Gerechte hat das Sein von der Gerechtigkeit. Sie ist unsterblich und göttlich. Denn sie ist geschenkte Gerechtigkeit, aus der der Christ lebt: göttliche Gnade. Dies gibt dem personalen Leben neue Gestaltung[81]. Sie ist Geschenk, das in den Menschen eingeht als Kraft zu lebendiger Umwandlung. Mit M. Eckhart spricht Nikolaus von Gleichgestaltung *(configuratio)* im Gegensatz zu einem immanenten, im Tugendhaften verwurzelten und fixierten Abbild *(configuratum)*. Dazu zitiert er, mit Eckhart, aus 2 Kor 3,18 von dem Umgewandeltwerden in dasselbe Bild. Die Auslegung des Bibelverses haben wir oben in der Allerheiligenpredigt von 1456 betrachtet.

Nikolaus hat nun die neuen Dimensionen geistlichen Lebens in seiner Pfingstpredigt von 1457 sehr eingehend am Bilde der Entwicklung eines Vogels aus dem Ei dargestellt, mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Taube als Symbol des Heiligen Geistes. Es lohnt sich, dies im Wortlaut der Predigt zu verfolgen. Er sagt: „Die Kraft *(virtus)* des Glaubens ist durch das Hören des Wortes Christi im Intellekt empfangen gleichsam als Same von Gott oder vom Baume

[80] Vgl. Platon, *Symp.* 208 d–209 d.

[81] Vgl. R. Haubst, *Christologie*, S. 273 „. . . werden hier die Christentugenden – im Gegensatz zu jeder versachlichenden Vorstellung – vorwiegend als permanente Selbstmitteilung göttlicher Güte und der Fülle Christi oder als übernatürliche personale Bande mit der Person des Erlösers aufgefaßt."

des ewigen Lebens. Im Ei der Taube ist die Kraft *(vis)*, sich der Taube gleichzuformen; sie ist da in begrenzter Weise, weil sie aus natürlicher Herkunft stammt *(quia cognata)*. Aber in der intellektualen Natur des freien Willens ist die freie Kraft *(virtus)* nicht durch die Natur begrenzt; sie kann sich jedoch selber durch Willenswahl begrenzen, weil sie intellektualer Natur ist. Während sie das Wort Christi hört und glaubt, erwählt sie mittels des Glaubens die göttliche Form, der sie sich gleichformen will. Und aus der Glaubensgewißheit empfängt sie in sich die Kraft *(virtutem)*, durch die sie zur Gleichförmigkeit mit Gott gelangen kann. Diese Kraft der Seele dieses Gläubigen, welche aus dem empfangenen Glauben ist, ist göttlich und nicht natürlicher Herkunft *(cognata)*. Und sie ist geistlich; so wie die Kraft *(virtus)* im Ei der Taube himmlische und unsichtbare Kraft *(vis)* ist, doch ist sie von natürlicher Herkunft.

Aber wenn das Ei der Taube dazu gelangen soll, daß die Gestalt der Taube, die in Potenz ist, in den Akt komme, ist es nötig, daß jenes Ei mit spürbarer und gleichmäßiger Wärme erfüllt werde, wodurch die Samenkraft *(potentia seminalis)* von der Potenz in den Akt kommen kann. So ist es notwendig, daß in der intellektualen Natur, wo in besagter Weise die göttliche Form durch den Glauben empfangen ist, und die als Vermögen *(in virtute)* da ist, wo sie empfangen ist, wenn sie in den Akt kommen soll, daß sie nämlich zur Gleichförmigkeit mit der göttlichen Form aus der Potenz in den Akt überführt werde – ist es *notwendig, daß sie mit göttlicher Wärme erfüllt werde*, so daß das Empfangene *(conceptus)* vermittels jener Wärme bewegt und vervollkommnet werde"[82]. Halten wir fest: Der Mensch ist personal beansprucht in seinem freien Willen, er hat zu wählen! Aber wenn er gewählt hat, steht es doch nicht bei ihm, daß das Empfangene sich weiter entwickelt. So wie das befruchtete Ei der gleichmäßigen Brutwärme bedarf, so bedarf der Mensch der göttlichen Wärme, mit der der Heilige Geist die Herzen erfüllt, damit sich der Same vom Baume des ewigen Lebens entwickeln kann. Das Lebendige, das sich in dieser Wärme regt und vervollkommnet wird, ist der intellektualen Natur zuinnerst eigen, denn es ist das, wozu sie sich selbst frei wählend bestimmte. Sie kann es aber nicht selber vollenden.

An späterer Stelle derselben Predigt kommt Nikolaus noch einmal auf das Ei zurück. „Beachte nun entsprechend dem über das Ei Gesagten: Erstens, das Ei ist vom Schöpfer her; dann bildet sich der Vogel, und danach vollendet er sich, so daß er ein fliegendes Wesen wird. So ist auch die intellektuale Natur, welche dem Schöpfer am ähnlichsten ist . . . Der geschaffene Intellekt des Menschen, der vom Worte Gottes belehrt ist, erkennt *(concipit)* Gott, damit er sich ihm ähnlich mache; und er zieht durch Neugeburt *(regeneratio)* die göttliche Form seines Schöpfers an, so wie das Ei neugeboren wird zum Küken. Aber noch gelangt er nicht zur Vollkommenheit, so daß er Geist *(spiritus)* ist, sondern er wird von der Lebensbewegung vervollkommnet, bis er hingelangt zur Gleich-

[82] *Sermo* (282), Cod. Vat. lat. 1245, fol. 275^{rb}, Z. 19–fol. 275va, Z. 3.

heit. So wie das aus dem Ei neugeborene Küken noch keine Federn hat, danach vervollkommnet wird, so daß es fliegt und zur Ähnlichkeit des Vogels, von dem es abstammt, gelangt. Mit Recht stellt die Einfalt den Heiligen Geist in Gestalt einer fliegenden Taube dar. Ähnlich wie die Taube wird unser Geist geistlicher, damit er zu jener göttlichen Form hin gelange, von der er durch Erschaffung ausging.
Sieh, wie das Ei, dessen Bewegung von Natur aus nach unten geht, lebendig wird! Und nachdem es begonnen hat, die Lebensspeise zu kosten, wird es im Reiche des Lebens gekräftigt und bekommt Flügel und erhebt sich mit ihrer Hilfe und bewegt sich nach oben und erkundet die Höhen! So auch unsre Seele, die der Natur des Fleisches und der Abstammung entsprechend nach unten geneigt ist; sie wird von neuem geboren und wird lebendig. Nachdem sie die Speise des geistlichen Lebens gekostet hat, bekommt sie die Flügel der Liebe und der Kontemplation und fliegt zu den Höhen"[83].
Die fliegende Taube, die so geworden ist durch die lebendige Brutwärme und die kräftige Nahrung für das aus dem Ei geschlüpfte Küken, ist das Bild des inneren Menschen, der nach der Neugeburt eine neue Dimension seiner Freiheit entdeckt, nicht eine ihm von Natur aus zustehende freilich, sondern eine ihm geschenkte. Aber es ist Freiheit, die er nur dann gewinnt, wenn er selbst sich ihr zuwendet: Die Taube muß auffliegen!

[83] Ebd. fol. 275^{vb}, Z. 23–fol. 276ra, Z. 9.

„SUBJEKTIVITÄT" ALS PROBLEM DER CUSANUS-INTERPRETATION

Von Norbert Herold, Münster

Bekanntlich klaffen gerade in der Cusanusforschung die Interpretationsansätze weit auseinander. Mehr philosophiegeschichtlich orientierte Interpretationen, die darauf abzielen, den Zusammenhang der cusanischen Fragestellungen mit der Tradition herauszuarbeiten und die ausdrückliche Intention des Cusanus so weit wie möglich zu wahren, betonen das Recht und die Notwendigkeit eines „antiquarischen" Verfahrens. Mit einem gewissen Recht wird auf „Verzerrungen und Verzeichnungen"[1] hingewiesen, die der Ausgang von modernen Fragestellungen nach sich ziehe. Im Extremfall stellt sich die Frage, „ob man außerhalb des Sprachgebrauchs, der Cusanus eigen war, dasselbe Problem des Gottesbewußtseins überhaupt formulieren kann"[2]. Andererseits bleibt unwiderlegt, daß sich gerade die neuzeitlich orientierte Interpretation als besonders fruchtbar erweist und geeignet ist, den Blick für das Besondere und Wegweisende in der cusanischen Philosophie zu öffnen. Gadamer stellt mit Recht fest: „Die Stimmen der Vergangenheit werden immer erst dann wirklich vernehmbar, wenn Fragen der Gegenwart an sie gerichtet werden"[3]. Die Fragen der Gegenwart werden auch in der Sprache der Gegenwart formuliert. Gegenüber einem eher behutsamen Nachzeichnen des Textes anhand der Terminologie des Autors weist eine Interpretation mit Hilfe von späteren, aus modernen Fragestellungen erwachsenen Begriffen größere Distanz zum Text auf, – mit dem Risiko, ihn unter Umständen zu verzeichnen, aber zugleich mit der Chance, seine Problemstellung, seine Intentionen und Lösungswege in größere Zusammenhänge einzuordnen und sie in einen historisch gewachsenen, aber von den Fragestellungen der Gegenwart bestimmten Problemhorizont einzubringen[4]. Im Zusammenhang der Cusanusinterpretation zeigt sich

[1] K. Bormann: MFCG 12 (1977) 166.

[2] W. Dupré: MFCG 11 (1975) 202.

[3] H. G. Gadamer, *Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart* (Vortrag v. J. 1964): Kl. Schriften III (Tübingen 1971) 80; vgl. z. B. auch Kl. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie* (Freiburg–München 1969) 226.

[4] W. Beierwaltes, *Hegel und Proklos:* Platonismus und Idealismus (Frankfurt 1972) 154–187, hat am Beispiel der Hegelschen Proklosrezeption darauf hingewiesen, daß sich die „Kraft des rezipierten Denkens" nicht zuletzt in der Fähigkeit erweist, die für die eigene Denkform konstitutiven Gedanken zu mobilisieren. Für die Wirkungsgeschichte erweist sich eine Dialektik als konstitutiv, in deren Verlauf sich Gegenwartserhellung und die Sichtbarmachung des bisher Ungesehenen in der Vergangenheit wechselseitig bedingen: „In der Einformung in fremdes Denken wandelt sich das Aufgenommene, wächst über sich hinaus, sagt bisweilen mehr über den

diese Problematik einer Interpretation mit Hilfe später geprägter Begriffe in voller Schärfe bei der Verwendung des Begriffs *Subjektivität.*
Es erscheint daher notwendig, vor jeder Deutung der cusanischen Philosophie unter dem Gesichtspunkt „Subjektivität" die Voraussetzungen, Möglichkeiten und Grenzen eines solchen Vorgehens zur Sprache zu bringen. In dieser Absicht wird zunächst (I) versucht, den Gebrauch des Begriffs zu präzisieren und seine Bedeutung für das neuzeitliche Selbstverständnis genauer zu umreißen. Es gibt aber weder eine einheitliche Theorie der Subjektivität noch einen einheitlichen Gebrauch auf der Basis eines gemeinsamen Verständnisses; daher kann als Leitfaden nur die Begriffsgeschichte dienen. Um die Verbindung der cusanischen Philosophie mit der Subjektivitätsproblematik zu zeigen, soll dann (II) auf die historische Verflechtung der Fragestellungen anhand der Rezeptionsgeschichte bei NvK hingewiesen werden. Sie zeigt, daß die neuzeitliche Beschäftigung mit Cusanus von einem modernen Interesse an Selbsterkenntnis geleitet ist, das sich in seinen Anfängen bei Cusanus wiederzuentdekken glaubt und das durch den Rückgriff auf den historischen Ursprung Aufschluß über die eigenen Probleme sucht. Auf der historischen Basis soll dann (III) eine Skizze der Problemstellungen gezeichnet werden, die als cusanischer Beitrag zum Thema Subjektivität verstanden werden dürfen. Abschließend (IV) wird zu fragen sein, wieweit NvK in die Probleme und Aporien der Subjektivitätsphilosophie verstrickt ist und worin sein Beitrag zu ihrer Lösung bestehen könnte.

I

Die gegenwärtige Verwendung des Begriffs Subjektivität ist nicht nur in der Cusanusinterpretation von Unsicherheit gekennzeichnet. Es gibt – wie allenthalben bedauernd festgestellt wird – zur Zeit keine zureichende und allgemein verbindliche Theorie der Subjektivität[5]. Entsprechend vieldeutig ist der Wortgebrauch der Interpreten.

Der Begriff läßt sich im philosophischen Zusammenhang zuerst 1788 bei Adam Weishaupt nachweisen[6]. Dort diente er im erkenntnistheoretischen Zusammenhang der Kritik an der Kanti-

---

Aufnehmenden als über sich selbst. Gleichwohl setzt die Einformung Lichter, die im Fremden bisher Ungesehenes sichtbar machen können"(182). – Vergleichbare Probleme stellen sich für die Cusanusinterpretation in Gestalt einer Voreingenommenheit durch Hegel und die Problemstellungen des Dt. Idealismus. Vgl. dazu Anm. 75.

[5] Vgl. z. B.: W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung.* Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel (Frankfurt 1969) 10; H. Ebeling (Hrsg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung.* Beiträge zur Diagnose der Moderne (Frankfurt 1976) 10. – Eine Theorie der Subjektivität setzt eine Theorie der Moderne voraus, hierin liegt die Hauptschwierigkeit. Die gegenwärtige Epoche ist nämlich – so J. P. Sartre, *Marxismus und Existentialismus* (dt. Hamburg 1964) 27 – dadurch gekennzeichnet, „daß die Geschichte ohne Bewußtsein ihrer selbst abläuft".

[6] Vgl. K. Homann, *Zum Begriff Subjektivität bis 1802:* Archiv für Begriffsgeschichte 11 (1967) 184–205. Das folgende Zitat 185.

schen Philosophie. Weishaupt will den Nachweis führen, daß Kants System „zu einer totalen Subjektivität unserer gesammten Erkenntnis" führe.
Diesen pejorativen Sinn behält der Begriff auch bei C. L. Reinhold, der seinen Gebrauch auf den Bereich der praktischen Philosophie und die Problematik des Absoluten ausdehnt und damit das seit Hegel gebräuchliche Problemfeld umreißt. Gegen Kant, Fichte und Schelling richtet sich sein Vorwurf, „daß die ganze transcendentale Umwälzung durch sich selber auf die Kreislinie beschränkt sey, welche der fortschreitende Idealismus um die als den einzig möglichen Mittelpunkt aller Wahrheit angenommene Subjektivität herum beschreibt . . ."[7]. Der Transzendentalphilosophie wird vorgeworfen, daß alle Erkenntnis und Wahrheit nur noch im Subjekt und den Produkten seiner Einbildungskraft angesiedelt sei, daß alle Maximen sittlichen Handelns der bloß menschlichen Freiheit, seinem Gewissen, letztlich der Willkür des Menschen überlassen seien, schließlich, daß in religiöser Hinsicht das Absolute, Gott in der Absolutheit des menschlichen Ich begründet sei[8].

Eine erste ausgebildete philosophische Theorie der Subjektivität legt Hegel vor. Er versteht Subjektivität als Grundstellung des modernen Denkens und geht schon in der Frühschrift *Glauben und Wissen* (1802) systematisch der Verschiedenheit ihrer Ausbildung nach. Der neue Begriff dient als zentrale Kategorie einer Bestimmung der Gegenwart, als deren entscheidende Merkmale Hegel den Bruch mit der eigenen Vergangenheit sowie die Unfähigkeit, zur eigentlichen Wirklichkeit und zur Einheit von Handlungsvollzügen vorzustoßen, diagnostiziert. Der Entzweiung der Gesellschaft entspreche die Zwiespältigkeit ihres Bewußtseins. Das gemeinsame Grundprinzip aller Philosophien der Subjektivität sei die durchgängige Entzweiung, die absolut festgehaltene Entgegensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Sinnlichkeit und Vernunft, von Besonderem und Allgemeinem. So mache zum Beispiel die Kantische Philosophie die unendliche Idee zu etwas bloß Subjektivem, „weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat"[9]. Sie sei zum „subjektiven Dogmatismus" geworden. Weil sie die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben habe, sei sie „Metaphysik der Subjektivität"[10]. Die Vermittlung mit dem Objektiven, Substantiellen, die entweder im Denken, im Begreifen der Existenz oder durch Handlung geschehen kann, ist nicht mehr möglich[11].

---

[7] C. L. Reinhold, *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie* (Hamburg 1801–1803) VI, zitiert nach K. Homann, a. a. O. 190.

[8] Vgl. K. Homann, a. a. O. 193.

[9] G. W. F. Hegel, *Vorl. über die Gesch. d. Philos.:* Werke (Theorie-Werkausgabe, Frankfurt 1971) Bd. 20, S. 333. – Zur Wiederbelebung dieser Argumentation im Streit der Cusanus-Interpreten vgl. E. Fräntzki: MFCG 12 (1977) 170.

[10] G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen:* Werke Bd. 2, S. 430. Hegels Sprachgebrauch ist von dem der Gegenwart zu unterscheiden. Wenn z. B. H. G. Gadamer feststellt, daß es sich bei Cusanus nicht um eine „Metaphysik der Subjektivität" handele, dient der Begriff gerade zur Kennzeichnung des Hegelschen Systems selber, demgegenüber das Spezifische des cusanischen Denkens zu wahren sei (vgl. MFCG 11 [1975] 278).

[11] Vgl. z. B. G. W. F. Hegel, *Vorl. über die Gesch. d. Philos.*, a. a. O. S. 331 f. u. S. 363 sowie S. 350. „Die ganze Erkenntnis bleibt innerhalb der Subjektivität stehen, und drüben ist als Äußeres das Ding an sich". Gott werde vom Standpunkt des Endlichen aus „als ein Jenseits außer dem

Philosophie hat aber die Aufgabe, „den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen“[12]. Entscheidend ist für Hegel immer wieder die Frage, wie der moderne Bruch zwischen dem denkenden Subjekt, das sich selbst in den Blick bekommen hat, das auf sich selbst bezogen ist und um sich selbst bekümmert, und der Welt, in der es lebt, handelt und mit der es sich auseinandersetzt, überbrückt werden kann. So kommt es für die Philosophie darauf an, „nicht bei dem Bruch zwischen dem Selbstbewußtsein des Menschen und der Objektivität der Tat stehenzubleiben . . .“[13], sondern sich „durch Ergreifung des Göttlichen“ über die eigene Erbärmlichkeit zu erheben,[14] die „Einheit des Denkens und Seins, welche ihre Grundidee ist, selbst zum Gegenstande zu machen und sie zu begreifen“[15]. Einer Philosophie, welche in dieser Weise ihre eigentliche Aufgabe im Denken des Absoluten sieht, begegnet aber Subjektivität nur als „Unphilosophie“ – „denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität sind unverträglich“[16].
Hegel legt es der Subjektivität als Schwäche und als Eingeständnis der eigenen Unwissenschaftlichkeit aus, daß sie „mit einer Einsicht in ihre Beschränktheit und einer Art von bösem Gewissen behaftet ist und sich scheut, sich als absolut hinzustellen“[17]. Wer nicht alles will, bekommt nichts! Nach diesem Grundsatz ist für den frühen Hegel das Eingeständnis der eigenen Partikularität und Begrenztheit für die Philosophie gleichbedeutend mit Selbstaufgabe. Wer sich selbst zur bloßen Partei erklärt, gibt den philosophischen Anspruch auf Allgemeingültigkeit auf und bekennt sich „als Nichts für die wahre Philosophie“[18].
Bei aller Polemik gegen eine „unbestimmte“ Subjektivität[19] ist Hegel zugleich auch derjenige, welcher sie positiv würdigt als ein nicht mehr rückgängig zu machendes Kennzeichen der Moderne, als „die große Form des Weltgeistes“[20], als „allgemeines, wirkliches Prinzip einer neuen Form der Welt“[21]. Das Wahre ist ja – nach dem berühmten Passus in der *Phänomenologie des Geistes* – „nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken“. Subjekt-sein heißt für Hegel: „Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst“[22]. Subjektivität ist

---

Denken genommen“ (Ebd. S. 312). – Aus Kants praktischer Philosophie folgt nach Jacobi der Nihilismus, „weil nun alles einsinken will in den weit geöffneten bodenlosen Abgrund einer absoluten Subjektivität“. (zitiert nach W. Oelmüller, a. a. O. S. 141).

[12] G. W. F. Hegel, *Vorles. über die Gesch. d. Phil.*, a. a. O. S. 455.

[13] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, § 121, Zusatz: Werke Bd. 7, S. 229.

[14] G. W. F. Hegel, *Vorles. über die Gesch. d. Phil.*, a. a. O. S. 362.

[15] Ebd., S. 314.

[16] G. W. F. Hegel, *Über das Wesen der philos. Kritik:* Werke Bd. 2, S. 176 u. 174.

[17] Ebd., S. 179.

[18] Ebd., S. 187.

[19] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie* § 149: Werke Bd. 7, S. 297 f.

[20] G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen:* Werke Bd. 2, S. 289.

[21] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie* § 124: Werke Bd. 7, S. 233.

[22] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, Vorrede: Werke Bd. 3, S. 23.

insofern als metaphysischer Begriff „freie Macht der Selbstbestimmung“[23]. Sie ist der „Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff“[24]. Das Element der Subjektivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der Innerlichkeit wird als „Quelle des weiteren Fortschrittes“ begriffen, welcher mit dem Aufkommen der bürgerlich-industriellen Gesellschaft einsetzt und in der französischen Revolution politisch manifest geworden ist[25]. Gegenüber der bloßen Äußerlichkeit wird ihr ein absolutes Recht zugesprochen, aber für sich genommen bleibt Subjektivität abstrakt, solange sie nicht bereit ist, über alle Entzweiung hinweg den Standpunkt des Absoluten einzunehmen[26].

Hegels Kritik dieser Subjektivitätsphilosophie gewinnt ihre Eindringlichkeit durch die Vermutung, das endliche Subjekt wolle gar nicht mehr zur Objektivität und Wahrheit vorstoßen. Es suche nur sich selbst in endlosen Verstandesoperationen, in der Sehnsucht, im uferlosen Gefühl. Gerade die Erfahrung der eigenen Unzulänglichkeit, Erbärmlichkeit, des eigenen Scheiterns werde zum Medium der Selbsterfahrung gemacht[27]. Sein Versuch, demgegenüber den absoluten Standpunkt der zum Bewußtsein ihrer selbst gelangten Vernunft zum Anfangs- und Angelpunkt des Denkens zu machen, ist aber seinerseits wieder im Namen der Subjektivität zu Fall gebracht worden. Eine Reflexion auf die Implikationen des Begriffs kann daher weder bei der Hegelschen Kritik am Subjektivitätsdenken noch bei seiner These vom Subjekt-sein des Wahren stehenbleiben.

Das Thema Subjektivität wird vom Standpunkt der existierenden, der endlichen Subjektivität aus weitergeführt. Mit dem Ziel, „noch innerlicher zu werden“[28], ersetzt Kierkegaard die transzendentale Erhebung zu einer absoluten Subjektivität durch die Innerlichkeit des endlichen Subjektes. Er weiß zugleich, daß die so „auf sich selbst zurückgeführte Subjektivität . . . eine Subjektivität ohne Wirklichkeit“ ist[29]. Gegen die Abgeschlossenheit des Sy-

---

[23] G. W. F. Hegel, *Vorles. Philos. Rel.:* Werke Bd. 17, S. 13.

[24] G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie* § 152: Werke Bd. 7, S. 303, vgl. Bd. 7, S. 205.

[25] G. W. F. Hegel, *Philos. d. Gesch.:* Werke Bd. 12, S. 323. Vgl. J. Ritter, *Moralität und Sittlichkeit:* Metaphysik und Politik (Frankfurt 1977) 294.

[26] Dieser philos. Totalitarismus findet im System seinen adäquaten Ausdruck. Der Systemanspruch wird von Hegel durchgehend aufrechterhalten, auch wenn dem späten Hegel nicht verborgen bleibt, daß die erreichte Versöhnung auf den Bereich des Denkens, des „abgesonderten Heiligtums der Philosophie“, beschränkt bleibt und sich die zeitlich-empirische Gegenwart in ihrer Zerrissenheit nicht allein durch Denken versöhnen läßt: „Aber diese Versöhnung ist selbst nur eine partielle, ohne äußere Allgemeinheit . . . Wie sich die zeitlich empirische Gegenwart aus ihrem Zwiespalt herausfinde, wie sie sich gestalte, ist ihr zu überlassen“ (G. W. F. Hegel, *Vorl. Philos. Rel.* a. a. O. S. 343 f.).

[27] Vgl. z. B. G. W. F. Hegel, *Vorl. über die Gesch. d. Philos.*, a. a. O. 415 ff.

[28] So Kierkegaard nach W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Pfullingen 1972) 272; vgl. z. B. Kierkegaard, *Unwissenschaftl. Nachschrift* (hrsg. von Hermann Diem u. Walter Rest) (dtv. München 1976) 349 f.

[29] G. Rohrmoser, *Kierkegaard und das Problem der Subjektivität:* Kierkegaard (hrsg. von H. H. Schrey) (Darmstadt 1971) 426. – Kierkegaards Rede von der „Unwahrheit der Subjektivität“

stems steht die Unabgeschlossenheit des Daseins[30], steht der Sprung, „die Entscheidung der Subjektivität und ihr Zurückkehren in sich selbst"[31]. Entsprechend wehrt sich Kierkegaard gegen die Hegelsche Abqualifizierung der fortwährenden Reflexion als schlechte Unendlichkeit: für existierende Wesen „wird das fortwährende Streben das Einzige sein, das keine Täuschung enthält"[32].

Die Spannung zwischen der Position Hegels und der Kierkegaards bestimmt auch heute noch den Rahmen, innerhalb dessen das Subjektivitätsproblem diskutiert wird. Allerdings ist die Distanz zur Subjektivitätsphilosophie, welche die Begriffsgeschichte von Anfang an begleitete, im wachsenden Maße für das Bild der Gegenwartsphilosophie kennzeichnend. „Die Epoche der Innerlichkeit und die ihr zugehörende Philosophie der Subjektivität" – so W. Schulz – „ist heute dahin"[33]. Systematisch hat vor allem Husserl die Paradoxie der Subjektivität formuliert: die Unvereinbarkeit von Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt[34]. Die Lösung liegt nach Husserl im Rückzug auf je meine konkrete Subjektivität als „ein absolut eigenständiges Reich direkter Erfahrung"[35]. Das weltliche Sein der menschlichen Subjektivität soll der Konstitution durch das transzendentale Ego unterworfen werden. Diese Auflösung bleibt deshalb unbefriedigend, weil eine solche Philosophie der Innerlichkeit weder das Verhältnis Ich-Welt noch das Verhältnis Ich-Mitwelt ausreichend zu klären vermag[36]. Jeder Versuch, die Welt im Denken gleichsam zu vernichten, um sie durch die Konstitutionsleistung der transzendentalen Subjektivität neu erstehen zu lassen, scheitert an dem Dilemma, den Zugang zur Welt und zum Andern erst nachträglich herstellen zu können. Weil die auf sich selbst zurückgeworfene Subjektivität von Handlungs- und Erfahrungschancen abgeschnitten ist, erscheint Subjektivität geradezu als „Stigma des

---

unterscheidet sich demnach grundsätzlich von der gleichlautenden Feststellung der spekulativen idealistischen Philosophie. Für Kierkegaard ist einerseits die Subjektivität, die Innerlichkeit die Wahrheit. Aber zugleich „befindet sich die Subjektivität, indem sie anfangen will, Wahrheit zu werden, dadurch, daß sie subjektiv wird, in der Schwierigkeit, daß sie die Unwahrheit ist". Der Anfang liegt „nur noch tiefer in der Subjektivität" (*Unwissenschaftliche Nachschrift*, a. a. O. S. 350). – Die spätere Existenzphilosophie nimmt diesen Ansatz auf, verfälscht ihn aber insofern, als sie die unwahre Subjektivität sich selbst zur einzigen Wahrheit werden läßt.

[30] Vgl. KIERKEGAARD, *Unwissenschaftl. Nachschrift*, a. a. O. S. 252: „Dasein ist das Spatiierende, das auseinanderhält".

[31] EBD., S. 249.

[32] EBD., S. 255.

[33] W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O. S. 729.

[34] E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* § 53 (hrsg. von W. Biemel) (Den Haag 1962) 182; vgl. W. SCHULZ, a. a. O., S. 286.

[35] Vgl. z. B. *Husserliana* VIII (1959) 173, 242, und V (1952) 141. – Da alles Konstituierte in seinem Sinn und Sein auf Subjektivität angewiesen ist, spricht Husserl auch von „absoluter Subjektivität"; vgl. *Husserliana* X (1966) 73 ff.; III (1950) 114 ff., 198.

[36] Vgl. B. WALDENFELS, *Das Zwischenreich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl (Den Haag 1971) 21 ff.

Menschen in einer Zeit des Institutionen-Abbaus“[37]. Subjektivität wird zwar als Kennzeichen der neuzeitlichen Bewußtseinslage anerkannt, aber diese bedarf der grundlegenden Revision, sofern sich das Selbstverständnis der Gegenwart von ihr herleiten soll. Mit der Einsicht in die sachliche Problematik ist zugleich auch die Einsicht in die Unzulänglichkeit historischer Deutungen gewachsen. So hat sich Heideggers Interpretation der neuzeitlichen Metaphysik als „Metaphysik der Subjektivität“, seine These von der grenzenlosen Macht der Subjektivität und vom Ursprung der Moderne in dem unbedingten Willen, Erzeuger von allem zu sein[38], als korrekturbedürftig erwiesen. W. Schulz hat z. B. schon 1955 auf die Notwendigkeit hingewiesen, die Vorstellung vom neuzeitlichen Autonomieanspruch des Menschen unter Einbeziehung des Gottesproblems neu zu durchdenken. Es zeige sich dann, wie der wachsenden Macht gegenüber der Welt die Einsicht in die eigene Ohnmacht korrespondiert[39]. In der paradoxen Lage des selbstbewußten Menschen, der zugleich weiß, daß es vorgängige Bedingungen seines Daseins gibt, die sich der eigenen Verfügbarkeit entziehen, sieht auch D. Henrich die grundlegende Erfahrung der Moderne. Als die entscheidende Zugangsbasis für die Verständigung über die moderne Subjektivität sieht er deshalb die „wechselseitige Implikation von Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung“ an[40]. Es zeigt sich hier ein Umdenken, das in sehr viel radikalerer Weise an der Diskrepanz zwischen dem frühen, existentialistischen und dem späten, marxistischen Sartre faßbar wird. Der frühe Sartre nimmt seinen Ausgangspunkt „in der absoluten Immanenz und in der reinen Subjektivität des augenblicklichen Cogito“[41] und betont die absolute Freiheit des Subjekts; dem späten Sartre erscheint der Begriff der Subjektivität – ebenso wie der der Objektivität – völlig unbrauchbar, weil er von falschen Voraussetzungen über die Macht des Bewußtseins ausgehe. Das entscheidende Problem sei vielmehr die Vereinbarkeit von Autonomie und Realität des Menschen[42].

Trotz unterschiedlicher philosophischer Positionen zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung in den Problemformulierungen: die Aufgabe der Gegenwart besteht wesentlich darin, Selbstbewußtsein und In-der-Welt-sein schon im Ansatz des Denkens aufeinander zu beziehen und zusammen zu denken. Weil die Wirklichkeit, deren die Philosophen habhaft werden wollen, ein

---

[37] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Frankfurt 1977) 9.

[38] Vgl. hierzu: W. Struve, *Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität:* Symposion I (1949) 207–335; M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (Heidelberg ^{3}1964) 37 ff; D. Henrich, *Die Grundstruktur der modernen Philosophie:* Subjektivität und Selbsterhaltung (hrsg. von H. Ebeling) (Frankfurt 1976) 109 u. 115.

[39] W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen 1957); vgl. auch ders., *Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O. S. 257.

[40] D. Henrich, *Selbsterhaltung und Geschichtlichkeit:* Subjektivität und Selbsterhaltung, hrsg. von H. Ebeling, a. a. O. S. 308; vgl. auch S. 113.

[41] J. P. Sartre, *Das Sein und das Nichts* (dt. Hamburg 1962) S. 90.

[42] *Sartre über Sartre* (hrsg. von T. König) (Hamburg 1977) S. 146 f.

Geschehen ist, „das wir ebenso vermitteln, wie wir durch es vermittelt werden", gibt es – so W. Schulz – „keine absolute Reflexion, sondern nur die schlechte Unendlichkeit des reflektierenden Menschen, der in ständiger Auseinandersetzung mit dem Seienden steht"[43]. Die Paradoxien der sich absolut setzenden Subjektivität machen es notwendig, Subjektivität als immer schon vermittelte in Ansatz zu bringen. Es handelt sich, so macht die Geschichte des Begriffs Subjektivität deutlich, um den Leitbegriff einer „unbefriedigten Aufklärung"[44], deren Dilemma schon Hegels Analyse sichtbar machte, deren Heilung aber bis heute nicht gelungen ist.
Eine Interpretation des Cusanus mit Hilfe des Begriffs „Subjektivität" führt daher nicht nur in eine systematische Problemstellung mit der Pflicht zur genauen Angabe des verwendeten Wortgebrauchs, sondern verwickelt sowohl Cusanus wie den Interpreten in den historisch ungelösten Prozeß der Gewinnung eines adäquaten neuzeitlichen Selbstverständnisses.

II

Historisch gesehen, fällt die philosophische Wiederentdeckung des Cusanus in die gleiche Zeit wie die Ausbildung des Subjektivitätsbegriffs. Die Aufmerksamkeit für Cusanus beruht zunächst auf dem philosophiehistorischen Interesse an der Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Was ihn in den Augen der an Kant orientierten Philosophiehistoriker J. G. Buhle[45] und W. G. Tennemann[46] empfiehlt, sind seine Originalität, die Frontstellung gegen die Schulweisheit, seine Auffassung von der Unerkennbarkeit des Absoluten sowie die Verwendung mathematischer Begriffe im Zusammenhang metaphysischer Probleme. Das Interesse ist freilich sehr begrenzt[47], ein tieferes Verständnis kaum gegeben[48], man vermißt an Cusanus die methodische Konsequenz und den systematischen Ernst neuzeitlicher Wissenschaft[49]. Immerhin werden aber schon in den ersten Darstellungen drei Motive sichtbar, die als Leitfaden der weiteren Rezeption im 19. Jahrhundert gelten können.

---

[43] W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O. S. 846 f.
[44] Vgl. W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, a. a. O. S. 9 f.
[45] J. G. Buhle, *Geschichte der neueren Philosophie seit der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Bd. 2 (Göttingen 1800) S. 342–353.
[46] W. G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1798 ff.), Bd. 9 (1814) 133–138.
[47] Zum Vergleich: Bruno wird von Buhle auf den Seiten 703–856 behandelt, von Tennemann S. 372–420.
[48] Buhle betont z. B. gleich zweimal, daß ihm der „mathematische Mystizismus" ganz unverständlich geblieben sei (a. a. O. 342, 350). Die „Dunkelheit" des Cusanus schreckt z. B. auch F. von Schlegel ab (vgl. E. Hoffmann, *Nikolaus von Cues*) [Heidelberg 1947] 64.
[49] Tennemann nennt die cusanischen Aussagen z. B. „Spiele des vernünftelnden Witzes" (a. a. O. Bd. 9, S. 138). – Zum Phänomen des „neuen Ernstes" als Kennzeichen der Neuzeit vgl. H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle* (Frankfurt 1976) 25 ff.

Cusanus wird erstens in ein historisches Verhältnis zur Neuzeit gebracht. Seine Philosophie erscheint zweitens als Vorbereitung einer kritischen, mathematisch-exakt verfahrenden neuzeitlichen Wissenschaft. Diesen Aspekt nimmt verstärkt der Neukantianismus auf, den ein problemgeschichtliches Interesse an der Entstehung und philosophischen Begründung der modernen Naturwissenschaften zu Cusanus zurückführt. Vor allem Cohen und der frühe Cassirer sind bemüht, die „unbewußte Vorwegnahme der Moderne im theologischen Interessenzusammenhang aufzuspüren und die Vorgeschichte des Neukantianismus . . . bis ins hohe Mittelalter hinein zu verlängern"[50]. Sie betonen daher die Schöpferhaftigkeit des Menschen und die Freisetzung des Subjekts in seiner Spontaneität.

Es klingt drittens schon in der frühesten Rezeption die Nähe zur Pantheismusfrage und zur Problematik der absoluten Subjektivität an[51]. Beide Fragestellungen gehören unter den Voraussetzungen des Deutschen Idealismus aufs engste zusammen. Dies kann zunächst befremdlich scheinen, wenn man sich z. B. an die Aussage Blochs hält: „Der Spinozismus schenkt . . . ein Weltbild, das keine Subjektivität zu haben scheint"[52]. Die Wesensverwandtschaft zwischen dem Absolutheitsanspruch des „Ich" und dem „ἓν καὶ πᾶν" macht aber sehr schön ein Brief des jungen Schelling sichtbar. Schelling schreibt 1795 an Hegel: „Ich bin indessen Spinozist geworden! – Staune nicht, Du wirst bald hören, wie! – Spinoza'n war die Welt (das Objekt schlechthin, im Gegensatz gegen das Subjekt) – alles; mir ist es das Ich"[53]. Philosophie müsse vom Unbedingten ausgehen, der Unterschied zwischen dem System Spinozas und dem Kantischen bestehe darin, daß der eine vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgehe, der andere – und das will auch Schelling selbst – vom absoluten Ich. Vorausgesetzt ist hier, daß der transzendentale Standpunkt Kants zugleich ein absoluter ist. In der Tat ist die Kantische Position sehr bald als Verabsolutierung der Position des Ich verstanden worden. So heißt es über J. G. Buhles *Entwurf der Transzendentalphilosophie* (1798) in einer Rezension: „Er glaubt mit Kant, daß der Standpunkt des Philosophen ein absoluter und

---

[50] H. G. Gadamer, *Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart* (1964) in dessen: *Kl. Schriften* III (Tübingen 1971) 81. – Zu E. Cassirer vgl.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. I (Berlin 1906).

[51] So spricht Buhle (a. a. O. S. 347) von einem „Pantheismus, der zugleich Theismus sein sollte, und eben dadurch sich selbst zerstörte." – F. H. Jacobi belegt in der 3. Aufl. seiner *Briefe über die Lehre des Spinoza* (1819) die These, daß der Geist des Spinozismus seit dem grauesten Altertum bei den Menschen gewohnt habe, mit einer aus Tennemanns Philosophiegeschichte entnommenen Cusanusstelle; vgl. H. Scholz, *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit* (Berlin 1916) 101.

[52] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 2 (Berlin 1955) 435, zitiert nach: N. Altwicker, *Texte zur Geschichte des Spinozismus* (Darmstadt 1971) 54.

[53] Briefe von und an Hegel, Bd. 1 (hrsg. von J. Hoffmeister) (Hamburg ^{3}1969) 22; vgl. dazu: H. M. Baumgartner, *Das Unbedingte im Wissen: Ich-Identität-Freiheit:* Schelling, (hrsg. von H. M. Baumgartner) (Freiburg/München 1975) 45 ff.

transzendentaler seyn müsse"[54]. Die Wahrheit ist aber – nach dem schon erwähnten Diktum Hegels – nicht als Substanz, sondern als Subjekt-sein zu verstehen. Entsprechend werden nach dem Selbstverständnis des Deutschen Idealismus die philosophischen Systeme eines Proklos, Bruno und Spinoza erst in der eigenen Rezeption zu ihrer vollen gedanklichen Entfaltung gebracht und in ihrer ganzen Wahrheit begriffen[55]. Das Absolute ist überhaupt nur noch denkbar als Prozeß der sich selbst setzenden Reflexion. So bemängelt Tennemann auch an der cusanischen Metaphysik, daß sie „nur als das Resultat von der Wissenschaft des Absoluten auftritt"[56]. Nicht bereit und auch nicht fähig, sich von der transzendentalen Perspektive zu lösen, findet er dagegen bei Giordano Bruno den „Idealismus der neuesten Schule nicht nur im Keime, sondern auch fast vollständig ausgebildet wieder"[57].

NvK steht zunächst ganz im Schatten Brunos. Erst das wachsende Bedürfnis nach historischer Kontinuität im Verlauf des 19. Jahrhunderts[58] lenkt verstärkt den Blick auf Cusanus, der sich fernab von jedem revolutionären Gestus um den Bestand der mittelalterlichen Welt sorgt. So hebt etwa F. J. Clemens die Gestalt des Cusanus positiv gegenüber Bruno ab, er weist zugleich auf die tiefgreifende Sachverwandtschaft mit den Spekulationen Schellings und Hegels hin[59]. Die Theologen der Tübinger katholischen Schule, z. B. F. Staudenmaier, beschäftigen sich intensiv und kritisch mit Hegel und Schelling, bei dieser Auseinandersetzung finden sie in Cusanus einen spekulativ ebenbürtigen, aber gegen den Pantheismus gefeiten Kronzeugen[60]. Er verspricht Hilfe und Bestätigung für die theologischen Denker, die in den Problemstellungen des Idealismus ein Gegengewicht gegen den positivistisch-rationalistischen Grundzug der Zeit sehen, zugleich aber an dem personalen Schöpfergott festhalten wollen und daher jede Form von „Pantheismus" ablehnen.

Dabei verbindet sich die theologische Fragestellung mit der historischen Legitimitätsproblematik. So glaubt z. B. Martin Deutinger, der Christentum und Zeitgeist wieder miteinander in Einklang bringen will, daß Cusanus die Chance einer ruhigen, gleichmäßigen Ausbildung des positiven Wissens bedeutet hätte. Statt der negativen und revolutionären Bewegung auf kirchlichem

---

[54] Zitiert nach N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie* (Stuttgart 1970) 137; vgl. MFCG 11 (1975) 271.

[55] Vgl. W. Beierwaltes, *Hegel und Proklos*, a. a. O. (Anm. 4); N. Altwicker, a. a. O. (Anm. 52) 40 f.

[56] W. G. Tennemann, a. a. O. Bd. 9, S. 138.

[57] Ebd S. 374.

[58] Vgl. dazu vom Verfasser den Artikel *„Kontinuität, historische":* Histor. Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4 (Basel 1976) Sp. 1038–1042.

[59] F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* (Bonn 1847). Vgl. dazu: H. Heimsoeth, *Giordano Bruno und die deutsche Philosophie:* ders. Studien zur Philosophiegeschichte (Köln 1961) 149 und H. Blumenberg, a. a. O. (Anm. 49) 31 ff.

[60] Vgl. F. A. Scharpff, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa* (Tübingen 1871) 503 und J. Köhler, *Nvk in der Tübinger Schule:* MFCG 10 (1973) 191–206.

und politischem Gebiet, die die Neuzeit mit sich brachte, bot sich mit der cusanischen Spekulation die Chance einer „Philosophie, die, mit der Religion und der Erfahrung zugleich übereinstimmend, den subjektiven und objektiven Anforderungen an eine richtige Methode der Wissenschaft vollkommen genügte“[61]. Cusanus – so der Schleiermacherschüler Heinrich Ritter[62] – stellte der folgenden Zeit ihre Aufgaben, er hätte den kontinuierlichen Übergang zur Moderne leisten können[63] und damit der Neuzeit ihre jetzt offenbar werdenden rationalistischen und spekulativen Irrwege ersparen können[64]; denn die neueste deutsche Philosophie habe wieder zu dem Ausgangspunkt zurückgeführt, den die neuere Philosophie seit Descartes und Bacon verlassen hatte[65].
Schon in der Mitte des 19. Jahrhunderts ist also das Interesse an Cusanus von dem Bedürfnis nach der gesicherten Legitimität der eigenen Gegenwart geleitet. Sie kann ihre Zwiespältigkeit überwinden, wenn sie noch einmal zu dem Punkt des Kontinuitätsbruchs zurückfindet oder – noch besser – sogar zeigen kann, daß ein solcher in Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hat[66]. Das Autonomieverständnis der Neuzeit, maßgeblich durch den Begriff „Subjektivität“ zur Sprache gebracht, kann dadurch historisch unterlaufen werden, daß der Ursprung der Neuzeit immer weiter zurückverfolgt wird. Psychologisch ausgedrückt, bedeutet die Verwendung des Begriffs „Subjektivität“ als rückwirkende Interpretationskategorie[67] eine Entlastung von dem Legitimitätsdruck, dem sich die revolutionäre Neuzeit ausgesetzt sieht. Entlastung heißt zugleich aber auch: Verlust der fest umrissenen Identität; denn die retrospektive Anwendung des Begriffs relativiert zugleich den Originalitäts- und Selbstkonstitutionsanspruch der Neuzeit.
Wenn daher Cusanus als Vorläufer bezeichnet wird, wenn auf ihn Schlüsselbegriffe neuzeitlichen Selbstverständnisses wie „Subjektivität“ oder „transzendentale Reflexion“[68] Anwendung finden, so steht damit nicht nur Cusanus in Frage, sondern auch die eigene Gegenwart und ihr Selbstverständnis. Cusanus

---

[61] M. Deutinger, *Das Prinzip der neueren Philosophie und die christliche Wissenschaft* (Regensburg 1857), zitiert nach F. A. Scharpff, a. a. O. (Anm. 60), S. 506.
[62] H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*, 5 Bde. (Hamburg 1850); auf der Basis der Arbeiten von Scharpff, Düx und Clemens widmet er Cusanus eine gründliche, 80 Seiten umfassende Darstellung.
[63] H. Ritter, *Die christliche Philosophie nach ihrem Begriff, ihren äußeren Verhältnissen und ihrer Geschichte bis auf die neuesten Zeiten*, Bd. 2 (Göttingen 1859) S. 16.
[64] Ders., a. a. O. S. 868.
[65] Ders., a. a. O. S. 876.
[66] H. Blumenberg, *Aspekte der Epochenschwelle*, a. a. O. S. 29, hat auf diese in der Legitimitätskrise naheliegende Lösung hingewiesen, „mit dem frühen Ahnherrn das aus dem Willen zum Traditionsbruch entstandene, gegen das Mittelalter formierte Selbstbewußtsein der Neuzeit ins Unrecht zu setzen, zugleich damit aber eine neue Art von Recht in der vor sich selbst verhehlten und jetzt erst aufgedeckten Kontinuität und substantiellen Konstanz zu finden“.
[67] Vgl. etwa das Kapitel I,3 Metaphysik und transzendentales Denken im Mittelalter bei K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei NvK* (Leiden 1973) 105 ff.
[68] Belege dazu bei N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit* (Münster 1975) 3.

als „Vorläufer" zu bezeichnen, kann dann einmal den Sinn haben, die Gegenwart durch den Aufweis der Kontinuität historisch zu legitimieren. Der behauptete radikale Neuanfang ist dann auch nur die konsequente Fortsetzung früherer Ansätze[69]. Zum anderen bietet sich aber auch für den, der die eigene Gegenwart als therapiebedürftig diagnostiziert, die Chance, im Rückgriff auf die frühen Ansätze eine Revision der konstatierten Fehlentwicklung zu versuchen. Der Neuanfang stellt sich dann dar als die notwendige Korrektur der Reduktion eines ursprünglich umfassenderen Denkens, das durch die Beschäftigung mit Cusanus wieder „in seiner ganzen Weite" eröffnet werden soll[70]. Beide Verfahrensweisen lassen das Legitimationsinteresse sichtbar werden, welches hinter der historischen Beschäftigung mit Cusanus steht. Sieht man die cusanische Philosophie wesentlich von der Sorge um den Bestand der mittelalterlichen Glaubenswelt geprägt, so steht die Cusanusrezeption im Zusammenhang mit der Sorge um die Neuzeit, mit dem Bewußtsein ihrer Krise und ihrer Therapiebedürftigkeit.

Die Hoffnung auf einen Neuanfang mit Cusanus ist indes trügerisch. Über das Verhältnis des Cusanus zum neuzeitlichen und modernen Denken kann nicht in Form eines abstrakten Systemvergleichs entschieden werden[71]. „Die bloß systematische, hermeneutisch nicht reflektierte Arbeit an Cusanus" – so L. und R. Steiger – „ist an ihr Ende gekommen"[72]. Methodisch ist der Nicht-Umkehrbarkeit der Geschichte Rechnung zu tragen[73]. Die Erwartung, durch den

---

[69] Als Illustration kann ein Beispiel aus der Kirchengeschichte dienen: Der Protestant Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation* (Hamburg 1841) will durch die Erforschung der vorreformatorischen Jahrhunderte zeigen, „daß in der Reformation, trotz ihrer Ursprünglichkeit und Frische, die geschichtliche Continuität keineswegs abgebrochen ist" (XXIII). Die frömmsten und erleuchtetsten Männer, darunter auch Cusanus, seien bahnbrechend vorangegangen. – Der Katholik Scharpff, *Der Cardinal und Bischof N. von Cusa* (Mainz 1843) betont dagegen die Kontinuität der vor- und nachreformatorischen Kirche. Für den einen hat die Reformation (als Bruch) gar nicht stattgefunden, für den andern war sie (als Bruch) gar nicht nötig.

[70] So z. B. E. Fräntzki: MFCG 12 (1977) 170.

[71] Systemvergleiche kündigen sich entweder schon ausdrücklich durch Doppeltitel an, bilden häufig den Abschluß einer Darstellung (vgl. z. B. F. A. Scharpff, *Der Cardinal u. Bischof N. von Cusa* [Tübingen 1871] 494 f.: Cusa und die neuere Philosophie), oder finden sich in Form längerer Anmerkungen, in welchen auf interessante Parallelen hingewiesen wird (vgl. z. B. Kl. Jacobi, *Die Methode der cusan. Philos.* [Freiburg 1969] 88 f. Anm.). – Daß gerade die letzte Form durchaus ihre Berechtigung hat, braucht nicht weiter betont zu werden.

[72] Diese Feststellung bzw. Forderung erfolgt im Rahmen eines umfassenderen Literaturberichtes. *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus:* Philos. Rundschau 19 (1972) 68.

[73] H. Blumenberg, a. a. O. S. 31 f., weist am Beispiel Cusanus-Bruno darauf hin, daß der achsensymmetrische Systemvergleich den Zeitfaktor vernachlässigt und fälschlich unterstellt, daß die verglichenen Denker nebeneinander gestanden haben könnten. In der Zuordnung zur Epochenschwelle, die durch „Interpolation" zwischen beiden Denkern erfaßt werden kann, sieht Blumenberg die Unvertauschbarkeit ihrer Systeme begründet. Cusanus und Bruno unterscheidet ihr „Verhältnis zu den Möglichkeiten, etwas zur Sprache zu bringen" (S. 33). Daß für Cusanus die Vereinbarkeit der Gegensätze als Weltprinzip noch möglich war, für Bruno dagegen unvollziehbar werden sollte, ist eine Sache „des geschichtlich noch oder nicht mehr Möglichen."

Rückgriff auf Cusanus die Probleme der Moderne gleichsam wieder rückgängig machen zu können, ist ebenso unhistorisch wie die Auffassung, Cusanus habe die neuzeitlichen Fragen schon erfaßt und im Prinzip gelöst[74].
Für den Cusanusinterpreten kommt es statt dessen darauf an, sich die Voraussetzungen und Interessen seines eigenen historischen Standortes bewußt zu machen. Zwar kann er nicht auf die Begriffe verzichten, welche die Neuzeit zur Artikulation und zur kritischen Reflexion ihres Selbstverständnisses entwickelt hat – insofern beherrscht die Begriffssprache Hegels immer noch unsere historischen Auffassungsformen[75] und insofern ist auch der Begriff „Subjektivität" vorerst nicht ersetzbar[76] –, aber der Begriff hat im Verlauf der modernen Denkgeschichte eine historische und systematische Ausweitung erfahren, die keine undifferenzierte Verwendung mehr zuläßt und die dazu geführt hat, daß in jeweils sich überholender Weise Subjektivität vorgeworfen oder eingefordert werden konnte. Die Einsicht in diese Geschichte des Begriffs und das Wissen um die zugrundeliegenden Legitimitätsinteressen, welche auch die neuzeitliche Cusanusrezeption bestimmen, verschaffen trotz einer zunächst vielleicht unvermeidlichen Engführung der Cusanusinterpretation auf den Deutschen Idealismus hin doch die Distanz, die erforderlich ist, um nicht *einen* wirkungsgeschichtlich bedeutenden Akzent, den der transzendentalen Reflexion, absolut zu setzen[77]. Auch wenn es unmöglich ist, die Bedeutung des Cusanus für die Neuzeit und Moderne ohne deren Begrifflichkeit zur Sprache zu bringen, so kann und muß doch verhindert werden, daß schon durch ihren naiven Gebrauch der Zugang zum genuin cusanischen Gedankengut verstellt wird.

III

Die begriffs- und rezeptionsgeschichtlichen Erörterungen dienten dazu, die Implikationen sichtbar zu machen, welche die Diskussionen der Cusanusfor-

---

[74] So soll z. B. Cusanus die Kantische Fragestellung schon überwunden oder Kant und Hegel vorgreifend umgriffen haben; siehe E. Colomer: MFCG 11 (1975) 230 und E. Fräntzki: MFCG 12 (1977) 170. Eine solche Betrachtungsweise nimmt das Neue nicht wahr oder nicht ernst und behandelt die cusanische Philosophie als zeitloses Allheilmittel; wie beim Wettlauf zwischen Hase und Igel wird dem, der mit Problemstellungen der Neuzeit beschäftigt ist, jeweils ein bestimmtes Cusanusbild vorgehalten. Von diesem „Cusanus" heißt es jeweils: „Er war schon da", ohne daß er es nötig hätte, an der Anstrengung des Wettlaufes teilzunehmen. Man sieht nicht, daß der historische Cusanus ein anderer ist als der, welcher jeweils schon vorgegriffen und überwunden haben soll.

[75] Vgl. H. G. Gadamer, *Epilog:* MFCG 11 (1975) 276: „Es ist wie eine unausrottbare Voreingenommenheit, daß uns das cusanische Denken hegelisch wiedertönt."

[76] Vgl. W. Oelmüller, a. a. O. S. 33.

[77] Vgl. L. und R. Steiger, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus:* Philos. Rundschau 19 (1972) 73. – Es müsse z. B. möglich bleiben, mit Cusanus die Gegenprobe auf den Idealismus zu machen.

schung in der Gegenwart als historische Hypothek belasten[78]. Im Bewußtsein dieser Vorgegebenheiten und unter Berücksichtigung der notwendigen Vorbehalte kann aber versucht werden, zumindest thesenhaft die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich für eine Interpretation der cusanischen Philosophie mit Hilfe des Begriffs „Subjektivität" ergeben.

Die Erkenntnislehre, auf die sich die Aufmerksamkeit vor allem zu richten hat, zielt ihrer Intention nach auf das Problem der Erkenntnis Gottes. Erst retrospektiv läßt sich der Gesichtspunkt einer Vorbereitung des kritischen Gedankens durch die Auflösung der Wesensfrage hervorheben. Dem trägt die neuere Forschung Rechnung, indem sie über die zu eng gefaßte neukantianische Fragestellung hinausgeht und die gnoseologischen Probleme im Gesamtzusammenhang der cusanischen Metaphysik erörtert. Es wird insofern nicht nur nach der Rolle des erkennenden Subjektes gefragt, sondern auch nach Gott als dem letzten Ziel und dem tragenden Grund aller Erkenntnis. Im Denken des Cusanus gibt es nicht den Versuch einer klaren Abgrenzung zwischen theologischer und philosophischer Themenstellung[79]. Die Frage der Erkenntniskraft des Menschen ist mit der Frage nach Gott als der „absoluten Voraussetzung" allen Erkennens und allen Seins aufs engste verknüpft – darüber sind sich die Interpreten einig. Umstritten ist jedoch, wie das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem zu denken ist. Ist das Unendliche oder das Endliche für Cusanus das eigentliche Problem?

Vor allem J. Stallmach vertritt die These, daß Cusanus vom absoluten Standpunkt philosophiere, daß das Unendliche für ihn also das Selbstverständliche und das Endliche das wirkliche Problem sei[80]. Die cusanische Philosophie wird – unter starker Betonung der Gemeinsamkeiten mit Hegel – als Metaphysik der Subjektivität interpretiert. Als Textbasis dienen vor allem späte Schriften. E. Fräntzki, der die absolute Subjektivität als die wesentliche und entscheidende Sache des cusanischen Denkens versteht, deutet den Vollzug der Definition des Nichtanderen als „Vollzug der sich definierenden absoluten Subjektivität". Der Gedanke der Totalität des Absoluten, der in *De non-aliud* ausgesprochen sei, werde in *De possest* noch ergänzt und vollendet durch den Gesichtspunkt der Selbstermächtigung des Absoluten[81]. Die Fruchtbarkeit des Ansatzes erweist sich in der Möglichkeit, das Absolute als lebendige geistige Bewegung

---

[78] Eine zentrale Rolle spielte die Subjektivitätsproblematik in den Diskussionen des Symposions der Cusanus-Gesellschaft 1973 in Trier: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems* (veröffentlicht als MFCG 11 [1975]). Sie können daher im Folgenden als Ausgangspunkt dienen.

[79] Vgl. R. Haubst, *Theologie in der Philosophie – Philosophie in der Theologie des Nikolaus von Kues:* MFCG 11 (1975) 233–273. – H. G. Gadamer sieht gerade in dieser Zusammengehörigkeit die Aktualität des Cusanus (a. a. O. S. 277).

[80] MFCG 11 (1975) 201 und 260 f.; vgl. auch E. Metzke, *Nicolaus von Cues und Hegel:* Coincidentia oppositorum (hrsg. von K. Gründer) (Witten 1961) 241–263; E. Fräntzki, *NvK und das Problem der absoluten Subjektivität* (Meisenheim/Glan 1972).

[81] E. Fräntzki, a. a. O. S. 111 und 149 ff.

zu deuten, seine Problematik darin, daß die Subjektivität Gottes und die des Menschen nur noch als eine einzige gedeutet werden können[82]. Wenn Fräntzki am Ende dennoch feststellt, daß „der explizite Anspruch des Absoluten, Inbegriff und Totalität des Seienden im ganzen zu sein"[83], nicht durchgehalten werden könne und der absoluten Subjektivität doch ein Bereich gegenüberstehe, der sich dem Totalitätsanspruch widersetzt, so wird damit weniger ein Versäumnis oder eine Inkonsequenz des Cusanus aufgedeckt als auf die Grenzen einer Interpretation aus der Sicht des Deutschen Idealismus hingewiesen.

Gegen die Deutung der cusanischen Philosophie als Metaphysik der Subjektivität sind in der Tat eine Reihe von Einwänden erhoben worden[84]. So hält Cusanus grundsätzlich an der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf fest. Diese tritt in den verschiedenen Proportionenformeln, so z. B. schon *De coniecturis* II, 6 deutlich hervor[85]. Wenn man auf den konjekturalen Charakter der Seinsfiguren in *De coniecturis* achtet, kann auch nicht die Rede davon sein, daß der endliche Intellekt „in kontinuierlicher Folge" mit der absoluten Einheit koinzidiert[86]. Für Cusanus, der mit dem gnoseologischen Aspekt immer auch den ontologischen verbindet[87], gehören außerdem die *via ascensus* und die *via descensus* zusammen. Die Rede von Seinsweisen ist dabei eine Möglichkeit, das Abhängigkeitsverhältnis des Endlichen vom Unendlichen zu beschreiben, ohne beides zu vermischen. In *descensus* und *ascensus* ist die Schöpfung immer auf dem Weg zum Schöpfer hin, von dem sie ihren Ausgang genommen hat[88].

Liegt der Schwerpunkt der Cusanus-Interpretation auf Schriften wie *De mente, De visione Dei, De beryllo*, so tritt die Rolle und die Bedeutung des leiblichen Subjektes stärker hervor. Um nicht schon durch die Wahl der Begrifflichkeit, wie z. B. endliche Subjektivität, allzusehr in die Sichtweise der ausgebildeten Transzendentalphilosophie gedrängt zu werden, kann gerade bei der Interpretation dieser Schriften versucht werden, sich eher auf die Bilder und Denkfiguren zu konzentrieren, welche eine neue Aufmerksamkeit des Cusanus für die Rolle des erkennenden Subjektes sichtbar machen: etwa die Rede vom menschlichen Geist als spontaner, Welt konzipierender Kraft und

---

[82] Ebd., S. 80.

[83] Ebd., S. 171.

[84] Vgl. H. G. Gadamer: MFCG 11 (1975) 278: „Insbesondere die Beiträge von Hirschberger und Colomer machen es völlig überzeugend, daß es sich bei Cusanus nicht um eine Metaphysik der Subjektivität handelt".

[85] Vgl. dazu ausführlicher N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit* (Münster 1975) 79 ff.

[86] Vgl. MFCG 11 (1975) 80 ff.

[87] Vgl. z. B. *De mente* 9 (h V, S. 88, Z.4): Die Aussage, daß die Ausdehnung im Punkt einbeschlossen sei, ist nicht nur auf die Einheit des menschlichen Bewußtseins bezogen. Bezeichnenderweise heißt es bei Cusanus: „Actu vel intellectu rei totalitatem . . . includere."

[88] Vgl. H. Schnarr, *Modi essendi* (Münster 1972) 166.

als Maß der Dinge, das Bild vom „lebendigen Spiegel" als Ausdruck der Spontaneität des menschlichen Denkens und seiner Reflexion auf die eigene Erkenntnis und schließlich der Gedanke der Perspektivität in der Verknüpfung von endlicher Sicht und unendlicher Wahrheit[89]. Die Entscheidung, den Ansatz der Interpretation bei der *mens humana* zu wählen, entspricht dem cusanischen Vorgehen in den genannten Schriften. Sie bedeutet weder eine Festlegung des Menschen auf seinen menschlich-endlichen Geist im Sinne der *ratio* (schon gar nicht im Sinne einer Kantischen Theorie der Erfahrung) noch ist damit behauptet, daß der Ansatz der endlichen Subjektivität bei Cusanus „allein und als der entscheidende"[90] gegeben sei. Es wird vielmehr die These vertreten, daß von der Wahrheit, dem Absoluten, Unendlichen nur in der Bindung an die Endlichkeit, d. h. aus endlicher Sicht die Rede sein kann und daß in der Hervorhebung dieses Gedankens ein wesentliches Anliegen der cusanischen Philosophie liegt.

Wenn Cusanus dem Menschen diese Rolle zuspricht, so versteht er sie als Auszeichnung. Darin besteht ein wesentlicher Unterschied gegenüber einer an der Problematik des Deutschen Idealismus und am Sprachgebrauch der Heidegger-Schule orientierten Interpretation, die allenfalls von „defizienter Subjektivität" sprechen wird. Mit der Begriffswahl wird so schon die Spannung von menschlichem Erkenntnisvermögen und unendlicher Wahrheit, welche die Dringlichkeit und zugleich die Fruchtbarkeit der cusanischen Fragestellung ausmacht, aufgegeben. Cusanus stellt sich die Frage, wie das Denken des Endlichen von dem des Unendlichen abzuheben ist; gleichwohl hält er an der Verbindung beider Pole als Abbild-Urbild-Verhältnis fest. Der Ernst und die Bedeutung seines Philosophierens zeigen sich wesentlich darin, daß er an dieser Frage, deren Dringlichkeit und Unaufhebbarkeit schon in *De docta ignorantia* II, 2 hervortritt, festhält. Die Wahrheit zu suchen, wird als *unendliche* Aufgaben des Menschen verstanden: „Die Vernunft, die nicht selber die Wahrheit ist, erfaßt die Wahrheit niemals so genau, daß sie nicht unendlich genauer erfaßt werden könnte"[91]. Es ist wohl *die* entscheidende Grundeinsicht des Cusanus, die ihm auf allen einzelnen Schritten des eigenen gedanklichen Weges bleibt, „daß menschliche Erkenntnis niemals die *praecisio* erreicht, von der sie weiß"[92]. Der grundsätzliche Bewegungscharakter des cusanischen Denkens kommt besonders deutlich in den immer wieder neuen Versuchen zum Ausdruck, das Absolute begrifflich zu fassen und ihm in *einem* Namen adäquaten Ausdruck zu verleihen[93]. Die Unermüdlichkeit und Rastlosigkeit der Wahrheitssuche, welche aus der Lehre von dem grundsätzlich konjektura-

---

[89] Vgl. dazu ausführlicher die in Anm. 85 genannte Arbeit des Verfassers.
[90] So die Befürchtung FRÄNTZKIS: MFCG 12 (1977) 170.
[91] *Doct. ign.* I, 3 (h I, S. 9, Z.14 f).
[92] H. G. GADAMER, *Epilog:* MFCG 11 (1975) 280.
[93] Vgl. S. DANGELMAYR, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues* (Meisenheim/Glan 1969).

len Charakter aller Erkenntnis folgt, hat Cusanus im Bild von der Jagd nach der Weisheit veranschaulicht. Es ist nicht mehr möglich, bei einem begrenzten Ziel im Bereich des Endlichen zur Ruhe zu kommen. Weil Cusanus radikal das Absolute denken will, findet er in seinem ganzen Erfahrungsbereich keinen festen Punkt der Ruhe. Das Gespür für die grundsätzliche Abkehr vom statischen Substanzdenken verrät auch schon die gereizte Polemik eines Wenck von Herrenberg, der nicht zu Unrecht die „alte Welt der Sicherheit"[94] aufs äußerste bedroht sieht.

Die für den Menschen zugängliche Unendlichkeit ist zwar mit dem Begriff Hegels immer nur die „schlechte Unendlichkeit", aber dies muß keineswegs die ruinösen Folgen haben, die seit Wenck befürchtet werden[95]. Das Fehlen eines festen Ruhepunktes innerhalb der Welt bedeutet nicht völlige Orientierungslosigkeit oder Gleichgültigkeit aller Standpunkte. Die *docta ignorantia* ist gleichsam der erhöhte Orientierungspunkt, der immer wieder eingenommen werden kann, um die Begrenztheit der einzelnen Konjekturen zu überschreiten[96]. Der nicht-absolute Standpunkt ist jeweils durch eine bestimmte Perspektive gekennzeichnet.

Entsprechend ist zu fragen: Was sagt Cusanus über die Stellung des erkennenden Menschen aus, wenn er – wie in *De visione Dei* – die Situation des perspektivischen Sehens ausdrücklich als Bild der Position des erkennenden Menschen gegenüber dem unendlichen, allsehenden Gott zur Sprache bringt? Diese Problematik beschäftigt Cusanus sehr eingehend. Bilder wie das von der *mens* als lebendigem Maß, lebendigem Abbild, lebendigem Spiegel zeigen, daß Cusanus in schöpferisch-origineller Weise diese Fragestellung immer wieder unter neuem Aspekt aufgenommen hat. Der cusanische Hinweis auf die perspektivische Situation menschlichen Erkennens zeigt, daß er die Stellung des Menschen im Weltzusammenhang neu durchdenkt und ihr zugleich entscheidende Bedeutung gibt. Er hält an der absoluten Wahrheit als Voraussetzung allen Wissens fest, sieht aber, daß der Zugang zur unendlichen Wahrheit nur im dialogischen Überstieg über die Begrenztheit des unmittelbaren Standpunktes, nur im „Durchblick" durch die einzelnen, bedingten Erkenntnisse gewonnen werden kann. Indem Cusanus die menschliche Erkenntnis als

---

[94] Stefan Zweig, *Welt von gestern.* Erinnerungen eines Europäers (Stockholm 1947) Kap. 1.

[95] Vgl. z. B. die Befürchtungen Wencks angesichts der cusanischen Abkehr von der Wesenserkenntnis: Si obiectum intellectus esset inattingibile, motus ille intellectualis esset sine termino ad quem, et per consequens non motus, et per consequens infinitus et frustra, quod esset destruere propriam operacionem intellectus.": E. Vansteenberghe, *Le De ignota litteratura de Jean Wenck de Herrenberg:* BGPh MA, VIII/6 (Münster 1910) 29. Die Beschränktheit des cusanischen Gegners zeigt sich darin, daß er in Cusanus den Urheber der Auflösung zu bekämpfen glaubt, ausgerechnet den Mann, der mit der ganzen Kraft seines Geistes versucht, „die geistige Substanz, aus der er und für die er lebte, mit der Variabilität für das Unvorhergesehene und noch Unvorhersehbare" auszustatten. (H. Blumenberg, a. a. O. S. 32, im Hinblick auf die Kopernikanische Wende).

[96] Vgl. *Apol. doct. ign.* (h II, S. 16, Z.1 ff).

perspektivisch begreift, findet er zugleich den Weg, im Hinblick auf das Unendliche ihre Begrenztheit zu durchschauen und immer wieder neu zu durchbrechen.
Wenn vom Unendlichen als der *absoluta praesuppositio* gesprochen wird, ist damit also kein absoluter Standpunkt im Sinne einer festen Basis gemeint, die eindeutig begrifflich fixiert oder als Ergebnis festgehalten werden könnte. Cusanus spricht von einem Punkt, der nie erreicht werden kann[97]. Dieser Punkt, als Ziel, ist zugleich der Horizont, der Erkenntnis ermöglicht. Das unendliche Ziel wird gesucht als ein Gut, von dem ein Wissen vorgegeben ist. Cusanus geht nicht von einer „blinden Voraussetzung" aus. R. Haubst hat darauf aufmerksam gemacht, daß irgendein „empirischer Ansatz" oder eine „empirische Basis" da sein muß, von der Cusanus ausgeht und auf die er zurückgreift: Diese cusanische Erfahrungsbasis ist das Verlangen des Geistes nach Selbstverwirklichung, welches ihn über sich hinaustreibt und nur indirekt, durch die Frage nach dem Ausgangspunkt, dem Ziel und dem tragenden Grund Erfüllung suchen läßt[98].

IV

Nach diesen Überlegungen stellt sich die Frage: Wieweit darf Cusanus auf eine Philosophie der Subjektivität festgelegt werden, als deren Dilemma sich die Befangenheit in der Vorstellungswelt des Ich und – damit einhergehend – der Verlust der Erfahrungs- und Handlungswelt zeigte? Wieweit ist er von dem Urteil betroffen, nach dem die „Epoche der Innerlichkeit und die ihr zugehörende Philosophie der Subjektivität" an ihr Ende gekommen sei?[99]
Die Gegenwart ist geneigt, gerade die religiöse Thematik des Cusanus als Indiz für die „Innerlichkeit" zu nehmen. Demgegenüber ist aber festzuhalten, daß Religion ja erst unter den Voraussetzungen der Subjektivität eine Sache der Innerlichkeit geworden ist. A. Gehlen hat darauf hingewiesen, daß die Religion im Zeitalter der Subjektivität, d. h. für ihn seit etwa 250 Jahren, einer

[97] Ebd. (h. II, S. 28, Z. 4 f.); *Doct. ign.* II, 3 (h I, S. 69, Z. 15 f.).
[98] R. Haubst, a. a. O. (s. Anm. 79) 252–254 u. 261 ff.
[99] Vgl. W. Schulz, (s. Anm. 33). – Es kommt hier nicht darauf an, definitiv ein Ende der Subjektivitätsphilosophie zu behaupten, sondern die Differenz zur cusanischen Philosophie sichtbar zu machen. Im Abschnitt III wurde vor allem auf die Unzulänglichkeit einer Deutung des Cusanus unter dem Titel „absolute Subjektivität" hingewiesen, im folgenden soll Cusanus gegen den Typus von Subjektivitätsdenken abgehoben werden, gegen den Hegel polemisierte und den Kierkegaard und der Existentialismus propagierten. W. Schulz (*Philosophie in der veränderten Welt*, a. a. O., S. 273) hat darauf aufmerksam gemacht, daß die verschiedenen Philosophien der Subjektivität trotz der gegenseitigen Polemik ein gemeinsames Hauptproblem haben, den Charakter als Philosophie der Innerlichkeit. Diese gemeinsame Problematik resultiert aus dem gemeinsamen Ansatz: das Selbst wird als Selbstverhältnis in den Mittelpunkt der Philosophie gestellt. Daher erscheint es berechtigt, im Folgenden generell von „Philosophie der Subjektivität" zu sprechen.

besonderen Gefährdung ausgesetzt ist, einer Aufweichung, die nicht einmal als Abweichung in Erscheinung zu treten braucht[100]. Sie stellte ein Ziel des inneren Weges heraus, das mit inneren Mitteln erreichbar war. Eine vom Merkmal der Subjektivität geprägte Gesellschaft kennt aber keine verbindlichen Formen für die Erfahrungen eines „inneren Weges" mehr[101]. Der in Gang gesetzte Prozeß permanenter Reflexion läßt Glauben nur noch als subjektiv, damit als Illusion erscheinen. Die eigene Überzeugung wird durch die permanente Rückwendung der Kritik auf ihre eigenen Grundlagen unmöglich, der Aspekt einer „tätigen Stellungnahme gegenüber den realen Mächten der Wirklichkeit außer uns"[102] geht verloren.

Cusanus ist in dieser Weise nicht betroffen. Er unterscheidet sich gerade deshalb von einer „Metaphysik der Subjektivität", weil er die Vermittlung durch den Glauben als Erfahrung einer anderen Wirklichkeit, als indirekte Selbstverwirklichung verstehen kann; erst später wird dieser Ansatz durch die transzendentale Erhebung zu einer absoluten Subjektivität ersetzt[103]. Trotz der Abwendung vom Substanzdenken und trotz der unübersehbaren, neuen Aufmerksamkeit für die Rolle des Subjektes, d. h. trotz aller Momente, die einzeln genommen als Phänomene eines Subjektivitätsdenkens gedeutet werden können, bestehen grundlegende Unterschiede, die aus der modernen, idealistisch geprägten Perspektive freilich nahezu unsichtbar werden.

Auch für den modernen Leser ist aber nachweisbar, wie sehr Cusanus in seinem Erfahrungshorizont von einer Situation des Dialoges und der Verständigung ausgeht. Die Dialogform, die er für viele seiner Schriften wählt, ist nicht nur äußerer Rahmen, sondern Ausdruck einer philosophischen Einstellung, welche angesichts der Unfaßbarkeit der unendlichen Wahrheit dem konkreten Subjekt und seiner jeweiligen Perspektive eine unverzichtbare Bedeutung auf dem gemeinsamen Weg zur Wahrheit zuspricht. So teilen sich in *De visione Dei* die verschiedenen Betrachter ihre unterschiedliche Sichtweise mit, um über den Dialog die Einsicht zu gewinnen, daß die allgemeine Wahrheit über die Einzelheit der Perspektiven hinausgeht und die Gesamtheit aller Sehweisen umgreift.

Die Beliebigkeit religiöser Schwärmerei soll durch die Zuwendung zur Welt und durch die Kommunikation mit den anderen verhindert werden. Cusanus scheut daher weder die Anstrengung des Begriffs noch die Mühsal der Praxis. Dies wird auch dort noch deutlich, wo der moderne Interpret am ehesten die große Distanz spürt: in der Frage des mystischen Aufstiegs zu Gott. In seinem Brief vom 14. September 1453 an die Mönche des Klosters Tegernsee betont Cusanus die aktive Rolle dessen, der Gott sucht: er muß sich selbst nach oben

---

[100] A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (Frankfurt 1977) 262.
[101] Ebd., S. 112.
[102] Ebd., S. 114.
[103] Vgl. W. Schulz, a. a. O., S. 262.

bewegen, wir können uns selbst in die mystische Theologie hineintragen[104]. Sein Ziel ist das Erlangen jenes Begriffes, „der über uns selbst hinausgeht"[105]. Seine Aufforderung, „über allen Verstand und über alle Vernunft, ja über sich selbst hinauszugehen"[106], ist verbunden mit der Warnung vor der Illusion des irrationalen, gefühlsmäßigen *raptus*, der unkontrollierten Bildern anhängt und Phantasiegebilde für wahr hält. Die „Wahrheit ist Gegenstand der Vernunft"[107], auch wenn sie für Cusanus im liebenden Glauben gefunden wird. Gegen die Dionysios-Interpretation des Kartäusers Vinzenz von Aggsbach, d. h. gegen dessen Deutung des Aufstiegs als unmittelbaren *raptus* spricht, daß diese Weise des Aufstiegs weder überliefert noch gewußt werden kann[108]. Auch die historische Mitteilung über die gelungene Schau bedarf noch der allgemein feststellbaren Kriterien der Glaubwürdigkeit: die sichtbare Achtung vor den Geboten und das Leben als gläubiger Christ geben Aufschluß über die Echtheit des Anspruches[109].

Gerade an diesem extremen Beispiel wird deutlich, wie Cusanus bemüht ist, die Freiheit dessen, der Gott sucht, durch die Schutzmauern des mitteilbaren Wissens, der vernünftigen Kommunikation und der sozialen und institutionellen Überprüfbarkeit vor dem Abgleiten in die Beliebigkeit leerer Vorstellungen zu schützen.

Hier zeigen sich deutlich *die Grenzen einer Interpretation als Subjektivitätsphilosophie*:

Cusanus antwortet auf die Glaubenskrise des ausgehenden Mittelalters mit dem Versuch, die Rolle des Individuums neu zu bestimmen. Er sucht in einer Zeit, die gekennzeichnet ist von religiöser Schwärmerei, institutioneller Verwilderung und primitivem Volksglauben einen Weg, der den persönlichen Frömmigkeitsanspruch mit wissenschaftlichem Bemühen und kirchlich-sozialer Wirklichkeit in Einklang bringen könnte. Er eröffnet dem Subjekt und seinem Denken zwar einerseits unbegrenzte Freiräume, aber andererseits sieht er auch die Gefahr, daß sich der einzelne im uferlosen, religiös-schwärmerischen Gefühl verliert; daher sein Plädoyer für die Unaufgebbarkeit begrifflicher Anstrengungen und intersubjektiver Mitteilbarkeit!

Zwei unter den Voraussetzungen der Subjektivität divergierende Momente gehören im cusanischen Denken zusammen: auf der einen Seite die Unruhe und die Esoterik eines Geistes, der nach dem Absoluten und Unendlichen,

---

[104] E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance* (Münster 1915) Documents Nr. 5, S. 115: si seipsum non movet sursum; – nos ipsos transferre.

[105] Ebd., S. 116: ad conceptum illum, qui supra nos ipsos.

[106] Ebd., S. 115: supra omnem racionem et intelligenciam, eciam se ipsum linquendo, se in caliginem inicere.

[107] Ebd., Nr. 4 (Brief vom 22. Sept. 1453) S. 112 f: veritas autem obiectum est intellectus.

[108] Ebd. (Nr. 5) S. 115: Modus autem de quo loquitur cartusiensis non potest nec tradi nec sciri, neque ipse eum, ut scribit, expertus est.

[109] Ebd. (Nr. 4) S. 112: Si igitur reperimus simplicem zelosum mandatorum Dei observatorem et scimus eum fidelem christianum, eum ad visionem uti Paulus rapi posse credimus.

nach dem Zusammenfall aller Gegensätze, nach der Einheit des Verschiedenen verlangt, – wie nach einer Speise, die nie sättigt; auf der anderen Seite ein Mann, der aktiv das Gespräch sucht, der zu immer präziseren Formulierungen findet, der unermüdlich verhandelt und der auf den Traum von der einsamen Mönchszelle doch stets zugunsten der aufreibenden Reform- und Einigungsarbeit in der Welt im Rahmen der gegebenen Institutionen verzichtet.

Erst unter diesen Voraussetzungen kann die Wahrheitssuche als die unendliche Aufgabe des Menschen, das menschliche Subjekt zugleich als die Bewegung und die Geschichte eines stets neu zu leistenden, freien Übergangs über seine eigenen Grenzen erfaßt werden. Das Subjekt erscheint so als die lebendige Kraft, welche die Einheit von eigenem Standpunkt und unendlichem Welt- und Schöpfungszusammenhang stets aufs neue herstellt.

Bei der Analyse des Begriffs „Subjektivität" sind grundsätzliche, das Selbstverständnis der Moderne betreffende Aporien sichtbar geworden. Zu ihrer Überwindung ist sicher kein einfacher Rückgriff auf den „vorgreifend umgreifenden" Cusanus möglich. Aber die Beschäftigung mit ihm verspricht dann Hilfe bei der Klärung der gegenwärtigen Schwierigkeiten, wenn es gelingt, die Interpretationen von der vielleicht unvermeidlichen Engführung durch den Gebrauch neuzeitlich geprägter Begriffe so weit wie möglich zu lösen.

Eine Deutung der cusanischen Philosophie als Philosophie der Subjektivität besticht zwar zunächst durch die Aussicht, scheinbar bruchlos die Modernität und Aktualität des Cusanus zu erweisen und zugleich die eigene Gegenwart auf historischem Wege zu legitimieren, aber ein unter dem Titel „Subjektivität" distanzlos vereinnahmter Cusanus wird zugleich auch in die Aporien der Subjektivitätsphilosophie hineingezogen. Der Gewinn, den die Interpretationskategorie verspricht, wird dann zur Hypothek, wenn die retrospektive Begriffsverwendung die Andersheit des Cusanus wie auch die Eigenheit der spezifisch neuzeitlichen Probleme nicht mehr zu Tage treten läßt. Erst die Anerkennung der grundlegenden Verschiedenheit in Voraussetzungen und Fragestellung schafft die Distanz, die notwendig ist, damit Cusanus als selbständiger Gesprächspartner in den Prozeß gegenwärtiger Selbstverständigung einbezogen werden kann. Nur im Bewußtsein der epochalen Distanz kann der Blick auf Cusanus dazu beitragen, den Anspruch des „Ich bin" bzw. „Ich denke" so vom Allgemeinen des Denkens, der Vernunft, der Wirklichkeit her zu verstehen, daß sich Subjektivität weder als Innerlichkeit in sich abkapselt noch als Absolutes hypostasiert.

SCHWEIGEN VOR GOTT

Bemerkungen zur mystischen Theologie der Schrift *De visione Dei**

von Günter Stachel, Mainz

1. Vorbemerkungen

Am 8. November 1453 stellte NvK die Niederschrift seines Buchs *De visione Dei* fertig. Er war damals 52 Jahre alt, seit fünf Jahren Kardinal, seit drei Jahren Bischof von Brixen. 1453 ist zugleich das Jahr des Falls von Konstantinopel, über den Nikolaus rasch informiert wurde. Sein am 23. September des gleichen Jahres abgeschlossenes Buch *De pace fidei* ist von diesem Ereignis mitgeprägt[1].

De visione Dei ist für die Mönche des Benediktinerklosters Tegernsee geschrieben. Mit dem Abt von Tegernsee, Caspar Aindorffer, und dem Prior Bernhard von Waging unterhielt NvK rege Kontakte. Am 1./2. Juni 1452 weilte er dort zu Besuch; auch gingen Briefe zwischen ihm und dem Abt, sowie dem Prior, hin und her[2]. Vansteenberghe referiert in seiner Untersuchung[3], was die Grundfrage der Mönche von Tegernsee war: Kann man sich durch den reinen Affekt, ohne die Vernunft, zu Gott erheben, über jene Einung hinaus, die schon durch die *synderesis* (nämlich: das ‚Urgewissen') bewirkt wird? Am 22. September 1452 schreibt NvK nach Tegernsee, daß es einen reinen Affekt, getrennt von aller Erkenntnis, nicht geben kann. Der Affekt wird von der Liebe geführt; die Liebe richtet sich stets auf das Gute; ohne daß das Gute in gewisser Weise erkannt ist, kann es auch nicht geliebt werden. Die Erkenntnis des absoluten Guten, die zur Liebe dieses Guten führt, erfolgt auf dem Weg über das „belehrte Nichtwissen" *(docta ignorantia)*.

---

* Anmerkung des Herausgebers: Das Folgende stellt eine partiell überarbeitete und ergänzte Neuauflage des Beitrags von G. STACHEL in der von ihm hrsg. Festschrift für Enomya-Lasalle, munen-musô, *Ungegenständliche Meditation* (Mainz 1979) 159–169 dar.

[1] Die ganze theologische Diskussion um den Frieden im Glauben wird dort in Kap. 1 von den „bei Konstantinopel kürzlich geschehenen Grausamkeiten" her aufgerollt. Vgl. in der Praefatio von R. KLIBANSKY und H. BASCOUR zu h VII (1959) p. XI f. sowie die adnotationes 1 u. 2 (p. 65 f.). – Für *De visione Dei* stütze ich mich, außer der Pariser Ausgabe (1514) I, Fol. 99^{r}–123^{r}, auf die lat.-deutsche Parallelausgabe von *Dupré*: Bd. III, S. 93–219, sowie auf R. HAUBST, *Die Christologie des NvK* (Freiburg 1956).

[2] Diese Briefe sind veröffentlicht von E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance:* BGPhThMA XIV/2–4 (1915) 107–221.

[3] EBD. S. 18 ff.; vgl. ergänzend H. ROSSMANN, *Der Tegernseer Benediktiner Johannes Keck über die mystische Theologie:* MFCG 13 (1978) 330–352.

Wir sehen, daß die Schrift *De visione Dei* dem Vertrauen einer an bedeutenden Wissenschaftlern reichen Mönchsgemeinde auf die theologische Qualität und die praktische Bedeutsamkeit des Denkens des NvK entsprungen ist. NvK führt sie den Weg, den er andernorts umschrieben hat: „*Mystica theologia ducit ad vacationem et silentium*". (Die mystische Theologie führt zur Leerheit und zum Schweigen)[4]. Der Weg des NvK ist also nicht ein arationaler Weg, noch gelangt er über die Vernunft dazu, Gott zu erkennen. Vielmehr gilt: „Nahrung gibt der Vernunft weder, was sie erkennt, . . . noch was sie gänzlich nicht erkennt, sondern was sie (quod non intelligendo intelligit) im Nichterkennen erkennt."[5] Die folgenden Abschnitte suchen den mystischen Ansatz des NvK einsichtig zu machen.

2. Textanalytische Bemerkungen

Was ein Buch sagen will, ist aus seiner Sprache zu erheben.
1. Innerhalb der Sprache eines theologischen Buches ist zunächst auf den Wortschatz zu achten. Gehäuft auftretende Begriffe und Gattungen von Begriffen verdienen besondere Beachtung. Aus ihnen kann die Thematik eines Textes erkannt werden, die sich meist aus Teilthemen aufbaut[6]. Unser Text hat ein reiches, aber im ganzen Buch konsequent durchgehaltenes Vokabular. Bestimmte tragende Begriffe (Basis-isotopien) lassen sich unschwer erheben. Das Buch ist aus einem Guß; seine Teilthemen bauen das Ganze übersichtlich und durchschaubar auf, entfalten eine immer größere Intensität. Die stete Rückkehr zur gleichen Thematik, wobei ein gewisser, oft nur geringer Erkenntniszuwachs neue Formulierungen schon bekannter Aussagen ohne Themenwechsel möglich macht, läßt an das Johannesevangelium, besonders die Abschiedsreden, oder an den ersten Johannesbrief denken. Der Nachweis ist an dieser Stelle nicht zu führen. Er würde größeren Umfang erfordern, als hier zur Verfügung steht. Hingegen sollen tragende Begriffe und charakteristische Bildworte aufgelistet und in einen ersten Zusammenhang gestellt werden.

2. Sprache hat auch eine bestimmte syntaktische Struktur, aus der sich ihre größere Form aufbaut. Hierzu werden kurze Beobachtungen vorgelegt.

2.1. Das Buch handelt vom „Sehen Gottes". Die Wortgruppe „sehen" stellt die Basis der Aussagen her: *videre, videri, visio, visus.* Die Eigenart dieses Sehens und Gesehenwerdens zu benennen, hieße das Buch vollständig interpretieren, denn genau davon handelt es. An dieser Stelle soll nur in den Blick kommen, daß „Gott" „sieht" und „gesehen wird", und daß der Autor und

[4] *Apol. doct. ign.* N.10 (h II, S. 7, Z.26–28 u. S.8, Z.5 f.) (vgl. VANSTEENBERGHE, a. a. O., S. 14).
[5] *De vis.* 16.
[6] Zur Textanalyse als theologischer Methode vgl. ALEX STOCK, *Umgang mit theologischen Texten* (Zürich und Köln 1974).

seine Leser/Hörer von Gott „gesehen werden" und ihn zu „sehen" trachten. Da hierüber keine eindeutigen Verstandesaussagen möglich sind, haben wir es mit einem mystischen Buch zu tun; Kontemplation und Kontemplieren stehen in Nähe zur Begriffsfamilie des Sehens. Auch Gott – das griechische *theos* wird von Nikolaus (in der ihm bekannten Etymologie) von „schauen" *(theaomai)* her erklärt –: Gott sieht, und wir werden von ihm gesehen, das ist die erste, fundamentale Einsicht.

Was aber sehe ‚ich'? „Licht" und „Finsternis", „Dunkelheit" *(lumen, obscuritas, caligo)*, die „Sonne" *(sol)*, Gesichter *(facies)*. Wird auch Gott gesehen? Gelänge das, so sähe ich alles, denn er ist das „Urbild" *(exemplar)* von allem. Aber das Urbild zeigt sich mir nur im „Abbild" oder in der „Ähnlichkeit" *(similitudo)*. Die Kategorie des „Abbildes" oder „Ebenbildes" spielt im Text eine tragende Rolle: beginnend mit dem „Bild" *(imago)* der gemalten „Tafel", die Nikolaus den Lesern übersendet und auf die er stets neu zurückkommt, bis hin zu „Jesus", dem „Christus", dem „Sohn", dem „Wort", der „Gesicht" *(facies) Gottes ist, „Ikone" Gottes (icona)*, wahre *similitudo* und *imago*. Da durch ihn Gott sichtbar *(visibilis)* und verstehbar *(intelligibilis)* wird, ist er der „Mittler" überhaupt *(mediator)*.

„Verstehen" und „Wissen" bauen sich für Nikolaus hierarchisch auf: vegetatives, sensitives, rationales (= verstandesmäßiges) und „vernünftiges" Sein und Erkennen bilden „Stufen" *(gradus)*. Die „Vernunft" *(intellectus)* wird von Gott selbst *(primus movens)* bewegt, so wie die Geister, die als Beweger hinter dem Lauf der Gestirne stehen, von ihm bewegt werden (hierin ist Nikolaus Aristoteliker!). Aber zahllose Stufen höher steht das „absolute" Erkennen Gottes, das in Jesus der Menschennatur geschenkt wurde. „Vernunft" *(intellectus)*, „Wissen" *(scire, scientia)*, „Begriff" *(conceptus)*, „Name" *(nomen)* stehen nicht auf der Seite des „Absoluten" *(absolutus)*, sondern des „Eingeschränkten" *(contractus)*. Dieser Gegensatz *(oppositum)* ist die Grundlage, die Basis des ganzen dialektischen Denksystems des NvK, das vor allem in *De docta ignorantia* (Vom belehrten Nichtwissen) entfaltet wird. „Verstehen durch Nichtverstehen", „nichtwissendes Wissen" bemerkt, daß in Gott, dem „Absoluten", dem „Unbegrenzten" *(infinitum)* ein „In-eins-fallen der Gegensätze" statt hat *(coincidentia oppositorum)*. Dadurch ist Gott auch die *complicatio* von allem, das heißt, alles ist in ihm „eingefaßt" oder „eingefaltet" in höchster „Einfachheit" *(simplicitas)* und „Einheit" *(unitas)*. In der Schöpfung wird es in die „eingeschränkte" Seinsweise der „Kreatur" „entfaltet". Dieses Thema artikuliert sich in immer neuen Gegensatzpaaren. Es beginnt mit dem „Sehen". Wenn ein Mensch *dieses* sieht, kann er *anderes* nicht „sehen", noch „bemerken". Nicht so das „absolute Sehen" Gottes, das jeden Einzelnen ganz sieht und in gleicher Weise alles zumal *(omnia simul)*. Mit dem Sehen sind alle göttlichen Attribute mitgemeint: „Reden" *(loqui)*, „Wirken" *(operari)*, „Schaffen" *(creare)* und vieles andere mehr, vor allem aber auch „Lieben" *(amare)*.

Wenn nun das Erkennen nur dazu gelangt, sich als „Nicht-Erkennen" zu

etablieren, wenn „Enthüllung/Offenbarung" *(revelatio)* und „Glaube" *(fides)* nur verdeutlichen, daß Gott „unendlich/unbegrenzt" *(infinitus)*, „verborgen" *(absconditus)*, „unzugänglich" *(inaccessibilis)* ist, dann wird deutlich, daß ihn eine unübersteigbare „Mauer" *(murus)* von unserem Denken trennt. Hinter dieser Mauer wohnt er im „Paradies", im „Garten der Wonnen" *(hortus deliciarum)*. An dessen Eingang steht die Wache des Engels: hier wie öfter ist NvK auf biblische Schöpfungsgeschichte bezogen, nämlich auf die des Jahwisten (Gen 2 und 3), während sein Bezug zur Schöpfungslehre der Priesterschrift durch den Begriff des „Ebenbildes" *(imago, similitudo)* und den tragenden theologischen Begriff des „Wortes" *(verbum)* gestiftet ist; dieser letzte Begriff schlägt natürlich auch von Johannes und Paulus die Brücke zur Mystik des NvK.

Wenn schon „Begriffe" *(conceptus)*, „Namen" *(nomina)*, „Verstehen" *(intelligere, scire)* diesseits der Mauer des Paradieses verbleiben *(citra murum)*, wie gelangt man zum ersehnten „Übersteigen" oder „Überspringen" *(transsilire)* in den Bereich „jenseits der Mauer" *(ultra murum)*, wo der Unzugängliche wohnt? „In der Mauer" oder „an der Mauer" *(in muro)* befindet sich, wer in die „Dunkelheit" *(caligo)* des „denkenden Nichtdenkens" und des „nichtverstehenden Verstehens" eintritt. Blind und in völliger Dunkelheit naht er sich dem „Gesicht der Sonne", deren „absolutes Licht" gerade als „heiligste Dunkelheit" *(sacratissima caligo)* zu verehren ist. Das ist der Vorgang subjektiv betrachtet.

Objektiv, nämlich durch Gottes Heilsökonomie vermittelt, wird solches möglich, weil Gott dreieinig *(trinus)* ist, ohne seine „absolute Einfachheit" *(simplicitas absoluta)* zu verlieren. Im Sohn *(filius)* wird er „verstehbar" *(intelligibilis)* und „liebbar" *(amabilis)*. Die absolute Sohnschaft *(filiatio absoluta)* legt alle Sohnschaft aller Menschen grund. Daß Gottes Geist als „Vereinung" *(nexus)* von Liebendem *(amans)* und Lieblichem *(amabilis)* die bewegende Kraft *(virtus motiva)* ist, die solches „wirkungsvoll" *(efficienter)* leistet, ist wenigstens anzumerken.

Vom „Lieben" her wird ebenfalls eine Begriffsfamilie entfaltet, aufgrund deren bildhafte Aussagen über die subjektive Seite der Anwesenheit des begnadeten Menschen im (himmlischen) Paradies möglich werden: dort wird „genossen" *(frui)* und „verkostet" *(degustare, gustus)*, „genährt" *(nutrire)*, und zwar wird die Frucht vom Baum des Lebens (welcher Christus ist) verkostet oder die „Speise" des Lebens *(cibus)*, der Wahrheit, des Worts, nämlich: „Süße" *(dulcedo)* und „Wonne" *(deliciae)*. All dies ist ein Liebenkönnen, weil selber Geliebt-Sein. Und es ist unvorstellbar, unsagbar und unbegreiflich – reines Geschenk für die Geliebten/Liebenden. Der *gustus* dieser Frucht ist für NvK mehr als „Offenbarung" und „Glaube". Immer wenn Nikolaus an diese Grenze des Aussagens stößt und die Hoffnung auf Teilhabe an Gottes Glück für den glücklichen Menschen *(felix, felicitas)* andeutet, spricht er in der platonisch-augustinischen Begrifflichkeit von „anrühren" *(attingere)*.

Augustinisches Denken ist ihm auch durch Anselm von Canterbury vermittelt,

dessen Formel des Gottesbeweises im „Proslogion" (Gott als der Größte, dessen Größeres nicht einmal gedacht werden kann) in seinem Buch häufig wiederkehrt: *id, quo maius cogitari nequit* oder *is, quo maior cogitari non potest* – Größeres kann nicht gedacht werden. Für Nikolaus heißt das allerdings, daß das Denken an sein Ende gelangt ist und dem „Schweigen" *(silentium)* und Geliebtsein/Lieben Platz macht. Es handelt sich, wie schon gesagt, um mystische Theologie, die ihren Zirkel *(circulus)* bemerkt (sie geht immer von dem aus, was sie zu erkennen sucht) und den „Zirkel" der Mauer des Paradieses zu überspringen trachtet, was nur in der Dunkelheit des Nichtverstehens geschehen kann, nämlich: geschenkt wird.

2.2. Unsere Bemerkungen zur Form fallen sehr summarisch aus:
1. Das Reden in Gegensätzen, durch das ein „eingeschränktes" Verständnis der Aussagen immer wieder aufgebrochen wird, ist überaus charakteristisch für den Stil dieses Buches (wie den Stil des Autors überhaupt). Dabei wird genaueste Unterscheidung geübt, bis im Zusammenfall der Gegensätze das Dunkel des Nichtverstehens hereinbricht. Vor allem der Trinitätsglaube und die Christologie des NvK stellen für das Weitertasten im „Dunkel" eine Art Übersprache oder „Nicht-Sprache" zur Verfügung. Gott wird hier eben nicht „auf den Begriff gebracht". Wer, zum Beispiel, von der Dreieinheit reden will, muß *„unum, unum, unum"* sagen, also „dreimal eines" *(ter unum)* sagen.
2. Durch die Kategorien des Bildes und der Ähnlichkeit geleitet, geht Nikolaus immer wieder von Konkreta aus, die das Gemeinte verbildlichen oder verähnlichen können: Das Bild des Gartens wurde schon genannt; auch der Baum begegnet wiederholt (in Gott; im Denken des Menschen und so weiter). Gott wohnt in der menschlichen Natur wie in einem Haus; Jesus ist wie die Kerze im Zimmer, die alle Wände hell macht; die „Sonne" läutert „das Gold" in der Erde; Bär und Honig sind nicht zu trennen, so wie die Seele und die Sehnsucht nach dem Garten der Wonnen. Der predigende NvK wendet sich an die ganze Gemeinde und doch an jeden Einzelnen, wie Gott die Einzelnen und das Universum lehrt, bewirkt, sieht und liebt. Vor allem ist es das „Bild des Allessehenden", jenes Kunstwerk der Gotik, dessen Augen mit dem Betrachter mitgehen, auf das als Veranschaulichung stets neu zurückgegriffen wird. Diese Rede in Bildern und Ähnlichkeiten ist stilistisch einfach und sehr einprägsam.
3. Besonders charakteristisch ist (wie in den „Bekenntnissen" des Augustinus) der Überschlag des Denkens (das ein Erkennen durch Nichterkennen ist!) in die Sprache der Anbetung und des Dankes. Die Rede von Gott und Jesus in der dritten Person wechselt in die zweite Person, wird zur Anrede, dadurch vorbereitet, daß die vorausgehenden Erwägungen nur zum Teil von einem Subjekt in der dritten Person gedacht werden oder passivisch konstruiert sind. Es drängt den Autor zum „Ich-Stil": *ich* verstehe, sehe, begreife, begreife nicht und so weiter. Vom „Bekennen" ist es nur ein kleiner Schritt zum Lobpreis und zum Dank. Durch diese sprachliche Eigenheit (aber auch in den tragenden

Begriffen und in direkter Zitation) steht das Buch „Vom Sehen Gottes" den Psalmen nahe, besonders einigen Psalmen aus der Gattung der Hymnen und der Weisheitslieder. Am Corpus der Paulusbriefe beeindruckt NvK weniger die denkerische, streitbare Auseinandersetzung von Galater und Römer oder die pastorale Bemühung von 1 und 2 Korinther, sondern es lockt ihn die Gnosis und die Mystik des Kolosser- und Epheserbriefs, welchen beiden Briefen Nikolaus sich nähert, wenn sein Preisen überschwänglich wird. Allerdings ist seine Nüchternheit größer als die der gnostisch-antignostischen neutestamentlichen Spätliteratur. Die größte Nähe hat er als Theologe vielleicht zum ersten Johannesbrief, dem Brief der feiernden Gemeinde, einem zugleich mystischen und praktischen Wort, so wie das Buch „Vom Sehen Gottes" in praktischer Absicht als Anleitung zur Mystik geschrieben ist. Die Kurzformel der ganzen Theologie des Buchs steht in Parallele zu den Aussagen über Lieben und Glauben in 1 Joh 4,7–5,3. Sie findet sich im Kapitel 24: Es gibt keine „kürzere und wirkungsvollere Lehre" als die Jesu: „Nichts anderes redest du ein *(persuades)*, als zu glauben; nichts anderes schreibst du vor, als zu lieben. Was ist einfacher, als Gott zu glauben? Was ist süßer, als ihn zu lieben?"

3. Überblick über den Inhalt des Buches

NvK übersendet den Tegernseer Mönchen eine Tafel, auf der Gott als der alles Suchende gemalt ist[7]. Dieses Bild sollen die Mönche aufhängen. Sie werden, vor ihm hin- und hergehend, feststellen, daß sich jeder von ihnen einzeln und alle zugleich angeblickt finden: Am Beginn der „Praxis der Frömmigkeit" *(praxis devotionis)* findet sich der Lernende vor Gott gestellt, der ihn und alles in den Blick faßt. Die theologische Bedeutung dieser Erfahrung wird dreifach erhoben:

1. Ist Gott schon auf dem Bild ein alles Sehender, so gilt das um so mehr für sein „wahres Sehen"[8]. Von dem auf einzelnes „eingeschränkten" Blick erkennt die „Abstraktion", daß er seinem „Wesen" nach ein von den einschränkenden Bedingungen losgelöstes Sehen beinhaltet, auch wenn das dem konkreten Sehen nicht gelingt. Gottes „uneingeschränktes oder absolutes Sehen" ist „unvergleichlich vollkommener" *(improportionabiliter perfectior)* als der Begriff des Sehens, hinter dem seinerseits das Sehen des Bildes *(iconae)* noch zurückbleibt[9].
2. Das absolute Sehen enthält alles, was das eingeschränkte Sehen sieht, und eingeschränktes Sehen geschieht kraft des absoluten Sehens, das in ihm gegenwärtig ist. „Jede Einschränkung ist im Absoluten (eingefaltet), denn das

[7] *De vis.* Praef.
[8] Vgl. den Gottesbeweis im *Proslogion* des Anselm v. Canterbury.
[9] *De vis.* 1.

absolute Sehen ist die Einschränkung der Einschränkungen" *(contractio contractionum)*[10].

3. In Gott fallen alle verschiedenartigen Aussagen zur Einheit und Identität in eins. „Gottes Haben ist sein Sein; und Bewegen ist Stehen, Laufen ist Ruhen und so von den übrigen Attributen."[11] „So kann man die ganze Theologie als kreishaft bezeichnen *(in circulo posita dicitur)*, denn das eine (göttliche) Attribut wird vom andern bestätigt."

Der so belehrte „Bruder" trete nun als „Kontemplator" vor die „Ikone Gottes". Die sinnenhafte Erfahrung des allerorten Angeblicktseins wird ihn zum Bekenntnis führen, daß Gottes Vorsehung ihn umfängt. Diskursives Denken schlägt um in Anbetung: „Herr, dein Sehen ist Lieben"[12]. Dein Blick läßt mich niemals aus den Augen; „möge ich – soweit möglich – ständig deiner fähiger werden *(plus capax tui)*". Dies hängt von *similitudo* = Ähnlichkeit ab: „Im Maße der Ähnlichkeit werde ich der Wahrheit fähig sein." Die ganze „Mühe" des Mystikers besteht darin, „aufmerksam allein auf dich hinzublikken und das Auge des Geistes niemals abzuwenden, weil du mich in beständigem Sehen umfängst." „Ewiges Leben" ist nichts anderes, als daß mich „Gott unaufhörlich in größter Liebe bis ins Innerste anblickt".

Nikolaus erwägt die umfassende Bedeutung des Sehens Gottes: es schenkt, „daß du von mir gesehen wirst, du verborgener Gott"[13]; es ist zugleich „Erbarmen", „Bewegen", „Wirken". Wer sich Gott zuwendet – wo auch immer –, findet ihn schon vor. Die Kontemplation geschieht in Gottes Allgegenwart.

Das 6. Kapitel („Vom Sehen des Gesichts") geht der wichtigen und schwierigen Erwägung nach, was *ich* sehe, wenn ich auf den Blick Gottes hinschaue. Gottes Gesicht *(facies)* ist „Urbild" *(exemplar)* aller Gesichter, die sein „Abbild" *(similitudo)* sind. Gottes Gesicht ist das „wahre" oder „absolute" Gesicht. So gilt: „Jedes Gesicht, das in dein Gesicht blicken kann, sieht nichts, was anders wäre oder von sich selbst verschieden, denn es sieht seine (eigene) Wahrheit". Und Gott so sehen (und sich in seinem Gesicht finden) ist „nichts anderes als von Gott liebend angeblickt werden". Da „der Mensch nur menschlich urteilen kann", nämlich durch das „Glas" der „Einschränkung" blickt, sieht jeder Gottes Gesicht unter seiner eigenen Einschränkung: „unwillig", „froh", „jugendlich", „mannhaft", „greisenhaft"[14]. Gottes Gesicht ist „so vollkommen eines jedweden (Gesichts), als ob es keines einzigen andern wäre", eine „wunderbare", aber auch zur Demut mahnende Einsicht!

Wer in „dem Sehen des Gesichts" fortschreiten will, muß den Begriff *(concep-*

---

[10] Ebd. 2.
[11] Ebd. 3.
[12] Ebd. 4.
[13] Ebd. 5.
[14] Ebd. 6. Ein Absolutsetzen solcher menschennotwendigen Einschränkungen führt zu den bekannten theologischen Mängeln und institutionellen Fehlleistungen.

tus) des Gesichts Gottes lassen, muß „Wissen und Begriff überspringen" – die bedeutsame Formel begegnet hier zum erstenmal – muß eintreten „in ein gewisses ‚geheimes und verborgenes' Schweigen, wo nichts sich findet von Wissen und Begriff"[15]. „Das Dunkel selbst enthüllt, daß da ein Gesicht ist über alle Verhüllung hinaus *(Ipsa autem caligo revelat ibi esse faciem supra omnia velamenta).*" Man „muß das Licht überspringen". Dessen Auge in der Finsternis ist, „wenn er dann weiß, daß er im Dunkel ist, weiß er, daß er zum Gesicht der Sonne hinzugetreten ist . . . je größer die Dunkelheit, um so wahrer rührt er *(attingit)* in der Dunkelheit an dein unsichtbares Licht"[16]. – Das Folgende kann diese tiefgründige Einsicht nur noch entfalten, nicht sie überbieten.

In Gottes Gesicht sieht der Schauende alles, wird ihm alles geschenkt. Er ist ganz bei Gott „im Schweigen der Kontemplation", und so ganz er selbst: ich soll ganz „mir selbst gehören *(meo ipsius esse)*", um so ganz Gott zu gehören und umgekehrt. So gehorcht meine *ratio* (der Verstand) Gott, der *ratio rationum*, der „sein Wort in mich hineinzusprechen nicht aufhört"[17]. Gottes Blick nährt[18]. In ihm als dem Urbild *(exemplar)* sieht man alles: „nicht Bewegung ist außer dir, noch Ruhe"[19].

In der Anrede der Danksagung wird bekannt: „. . . es gibt keinen Weg, dir zu nahen, als jenen, den alle Menschen, auch die gelehrtesten Philosophen, für gänzlich unbegehbar und unmöglich halten . . ., du läßt dich nirgendwo sehen, als wo die Unmöglichkeit den Weg versperrt." Solche „Unmöglichkeit" *(impossibilitas)*, die sich als „Notwendigkeit" *(necessitas)* erweist, läßt „den Ort finden, wo du enthüllt dich finden läßt, umgeben vom Ineinsfall der Widersprüche *(cinctum contradictoriorum coincidentia)*"[20].

„An der Pforte des Ineinsfalls der Gegensätze, die ein Engel bewacht, in den Eingang zum Paradies gestellt, fange ich an, dich, Herr, zu sehen"[21]. In diesem „Ineinsfall" in Gott, der „die allereinfachste Ewigkeit selbst" ist, finden sich alle Kreaturen eingeschlossen: „dein Begreifen faltet alle und jeden einzelnen ein *(conceptus tuus . . . omnia et singula complicat)*"[22], in ihm fallen „*tunc et nunc* in eines in den Kreis der Paradiesesmauer".

---

[15] In *Doct. ign.* I, 10 wird verlangt, daß man „die Vielheit der Kreise und Sphären ausspeien" müsse.

[16] Dies alles in *De vis.* 6. Hier, wie an allen andern Stellen, erwies es sich als nötig, den lateinischen Text neu zu übersetzen; die textkritischen Verbesserungen, die in dem mir zur Verfügung gestellten Exemplar des Cusanus-Instituts Mainz enthalten sind, erwiesen sich als äußerst nützlich.

[17] Ebd. 7. Hier ist offenbar von einem „Wort" die Rede, das in einem eigenen Sinn, nämlich stärker subjektbezogen verstanden werden soll, als die dogmatische Theologie das „Wort der Schrift" bedenkt.

[18] Ebd. 8.

[19] Ebd. 9.

[20] Ebd.

[21] Ebd. 10.

[22] Zum wichtigen Begriff der *complicatio* (Einfaltung, Einrollung, Einfassung) vgl. *Doct. ign.* III, 2. Auf den christologischen Sinn der Kategorie verweist Rudolf Haubst, *Vom Sinn der*

Unsere Begriffe sind wohl zu unterscheiden von Gottes *conceptus*, nämlich: Gottes „Wort". Letzteres gewährt den Eingang und Ausgang aus dem Paradies, Eingang, wenn ich auf die *complicatio* (Einfaltung) hinblicke, Ausgang, wenn ich die *explicatio* (Ausfaltung) ins Auge fasse[23].

Im *Deus absolutus* fällt alles in eines: Die „Mauer ist alles und nichts zugleich"; „Ursache und Wirkung fallen in eines", „Schaffen und Geschaffenwerden". Gott teilt sein Sein mit *(communicare)* und bleibt doch *„absolutus et infinitus, neque creans neque creabilis* – losgelöst und unendlich, weder schaffend noch schaffbar"[24]. Wer so denkt, fängt an, „dich unverhüllt zu sehen und den Garten der Wonne zu betreten. Denn du bist keinesfalls ein etwas, was ausgesagt oder begriffen werden kann *(quod dici aut concipi potest)*, sondern in Unendlichkeit bist du über all solches absolut übererhaben. Du bist also nicht Schöpfer, sondern unendlich mehr als Schöpfer, da ja ohne dich nichts wird noch werden kann. Dir sei Ruhm und Ehre durch unendliche Ewigkeiten"[25].

Im folgenden Kapitel 13 „Wie Gott als absolute Unendlichkeit erscheint" finden sich Aussagen, die unter unserm Aspekt besonders bedeutsam sind, weil sie die Unmöglichkeit, Gott zu nennen, für ihn Begriffe zu gebrauchen, überhaupt zu wissen, wer er ist, mit großer Klarheit aussprechen. Die ersten beiden Abschnitte lauten[26]:

„Herr Gott, Helfer derer, die dich suchen, ich sehe dich im Paradiesesgarten, und ich weiß nicht, was ich sehe, weil ich nichts Sichtbares sehe. Und das weiß ich allein: ich weiß, daß ich nicht weiß, was ich sehe, und daß ich es niemals wissen kann. Und ich weiß nicht, dich zu nennen, weil ich nicht weiß, was du bist. Und wenn mir jemand sagte, du würdest mit diesem oder jenem Namen genannt, so weiß ich daraus allein, daß er einen Namen gebraucht *(eo ipso, quod nominat, scio)*, daß es nicht dein Name ist. Denn eine Grenze jeder Art von Bezeichnung durch Namen ist die Mauer, jenseits deren ich dich sehe.

Und wenn jemand einen Begriff prägte, durch den du begriffen werden könnest, so weiß ich, daß jener Begriff kein Begriff von dir ist. Denn jeder Begriff findet seine Grenze an der Mauer des Paradieses. Und wenn jemand etwas im Abbild ausdrückte und sagte, dem gemäß seist du zu begreifen, so weiß ich ähnlich, daß diese Ähnlichkeit dir nicht gemäß ist. Auch wenn jemand Vernunfteinsicht von dir kundtäte, um einen Weg zu weisen, daß du verstanden würdest – noch weit ist er von dir entfernt. Von all dem bist du durch die höchste Mauer getrennt. Die Mauer trennt von dir alles ab, was gesagt oder gedacht werden kann, denn du bist absolut von allem, was unter irgendeinen Begriff fallen kann."

Welcher Weg führt dann zu Gott? Bleibt da nicht nur noch Unbestimmtheit

---

Menschwerdung, ‚Cur Deus homo' (München 1969) 158–164: „Christologische Leitgedanken des NvK". „Eingerollt" ist Christus in Gott, in Christus die Menschheit, im Menschen das Universum."

[23] *De vis.*11.

[24] Ebd.12.

[25] Ebd. – Vgl. R. Haubst, *Am Nichtteilnehmbaren teilhaben:* Alte Fragen und neue Wege des Denkens, Festschrift f. J. Stallmach (Bonn 1977) 12–22.

[26] *De vis.* 13 Der lateinische Text ist hier denkbar schlicht und eindrucksvoll formuliert. Die stilistische Anschmiegung an die Heilige Schrift, besonders des Alten Testaments, wird durch den „und"-Beginn vieler Sätze markiert: ein absichtlicher Hebraismus des NvK.

und Verwirrung *(indeterminatum et confusum)*? „Es muß also die Vernunft ohne Kenntnis sein *(intellectum ignorantem)* und in den Schatten gestellt, wenn sie dich sehen will. Was aber ist, mein Gott, Vernunft und Unkenntnis, wenn nicht belehrte Unkenntnis *(docta ignorantia)*?" So kann nur hinzutreten, wer weiß, daß er ein „Ignorant" Gottes ist, wer weiß, „daß man von dir nichts wissen kann, außer es werde das Nicht-Wißbare gewußt, das Nicht-Sichtbare gesehen, zum Unzugänglichen hinzugetreten".

Anschließend zeigt NvK, daß sich die Widersprüchlichkeit im Widerspruch auflöst: „. . . der Gegensatz der Gegensätze ist Gegensatz ohne Gegensatz, wie das Ende der Enden unendliches Ziel *(finis infinitus)* ist." Gottes Unendlichkeit „ist alles, weil nichts von allem". „Kein Name kann der Unendlichkeit beigelegt werden." „Unendliche Güte ist nicht Güte, sondern Unendlichkeit. Unendliche Größe ist nicht Größe, sondern Unendlichkeit und so von allem." Gott, die „absolute Unendlichkeit", sei stets gepriesen[27].

Das Kapitel 14 zeigt, wie es möglich ist, daß Gott als *complicatio* (In-Sich-Fassung) alles faßt, ohne daß dies seiner Einfachheit und Einigkeit widerspräche. – In der Rückkehr zum „gemalten Gesicht" wird nun die „Gestalt der Unendlichkeit" gesehen[28]. In ihm findet jeder sich selbst abgebildet; er ist „der lebendige Spiegel der Ewigkeit", in dem man die Wahrheit als „das Urbild von allem und von jedem einzelnen, das ist oder sein kann", erblickt. Wir finden NvK hier in der augustinisch-platonischen Tradition des Denkens beheimatet.

Die „heiligste Unkenntnis deiner Größe" wird dem kostbaren Schatz im Acker verglichen. „Um so mehr rühre ich an dich *(attingo te)*, je unfaßlicher ich dich, meinen Gott, auffasse." „Nahrung gibt der Vernunft weder was sie erkennt, . . . noch was sie gänzlich nicht erkennt, sondern was sie im Nichterkennen erkennt *(quod non intelligendo intelligit)*." Das ist unendliche Speise für unersättlichen Hunger[29].

Als theologischer Systematiker geht Nikolaus im folgenden zur mystischen Theologie des Dreieinen weiter. Sie ist ein höchster Fall des Ineinsfalls *(coincidentia)*. Die Möglichkeiten des Verstandes überschreiten diese Mauer nicht. „Was (das Auge) sieht, kann es weder sagen, noch verstehen." Es in Worten auszudrücken, machte es „eher kleiner als größer". Nikolaus deutet ein Einswerden mit Gottes Geheimnis an, das jenseits von *revelatio* und *fides* liegt: „Die Offenbarung aber rührt nicht *(non attingit)* an den Geschmack *(gustus)*. Das Ohr des Glaubens rührt nicht an die köstliche Süße." Solches hat Gott „denen bereitet, die ihn lieben". „Ich aber weiß es nicht, und es genügt mir deine Gnade (Paulus!) . . ., die feste Hoffnung, daß ich, von dir geführt,

---

[27] Alle Zitate stammen aus dem Kapitel 13, dem längsten des Buches, das – über die Kurzdarstellung in diesem Aufsatz hinaus – zur vollständigen Lektüre empfohlen wird. Es erschließt die mystische Theologie dieses Mystikers und Theologen!

[28] Ebd. 15.

[29] Ebd. 16.

dazu gelange, dich zu genießen"[30]. Weil Gott dreieinig ist, gewährt er Verstehen, schenkt er Sohnschaft[31]. So ist Dreieinigkeit Bedingung unserer Glückseligkeit.

In den folgenden Kapiteln wird gezeigt, daß in Jesus alle Aussagen der mystischen Theologie über Gott ihre volle Konkretion gefunden haben: *„filius est medium omnium* – der Sohn vermittelt alles (Göttliche)"[32]. Er ist „der liebenswerte Gott *(deus amabilis)*", der „absolute Mittler *(mediator absolutus)*". Die Lehre von der *visio Dei* vollendet sich in der Christologie von der *visio Jesu*. Weil Jesus der „Menschensohn" ist, ist durch den Sohn als *mediator absolutus* die Menschennatur mit Gott verbunden in absoluter Einheit. Noch einmal wird auf die Formel des Anselm zurückgegriffen: *„unio non potest esse maior* – nicht größer kann die Einheit sein".

In Jesus gelangt das Maximitätsprinzip des Nikolaus zur höchsten Anwendung[33]. Denn die Einheit der Menschennatur mit Gott in Jesus ist „die größte *(maxima)* . . ., weil sie nicht größer sein kann. Doch ist sie nicht die schlechthin größte *(simpliciter maxima)* und unendliche", denn das gilt nur von der göttlichen Einheit des Dreieinen selbst[34].

Das Menschliche an Jesus macht ihn zum „Abbild göttlichen Wesens", das uns den Erkenntniszugang eröffnet. Auch Jesus, „Wahrheit zugleich und Bild", ist „innerhalb des Paradieses"[35]. Über ihn erhalten wir – in der „Demut" – Zugang zum Paradies, wo er uns „als Baum des Lebens" speist[36]. Es gibt keinen Weg zum Vater, außer durch Jesus. Gott hat in Jesus die Menschheit an sich gezogen und vermag nun alles an sich zu ziehen. Mit Jesus eins, wird der Glaubende selig als „der Belebte im Belebenden" *(vivificatus in vivificante)*.

Im Kapitel 22 wird bedacht, wie das Sehen Jesu ins Gesicht und Auge des Menschen, dem er begegnete, das Innerste anrührte. Er sah (wegen des ihm eigenen absoluten Sehens Gottes) nicht nur das Äußere, sondern das Wesen des Menschen. Die menschliche Vernunft bleibt von den Sinnenbildern abhängig. Die göttliche Kraft des Sehens Jesu ist hingegen vollkommen unabhängig. Sein Erkennen ist in seiner Menschheit „wie eine Kerze im Zimmer . . ., die das ganze Haus erleuchtet, je nach der Entfernung mehr oder weniger".

In Jesus als Urbild der Erleuchtung, dem „Quell des Lichts", wird das „Wort Gottes gesehen, das ist die Wahrheit, die jede Vernunft erleuchtet". Für Nikolaus gibt es keine Erleuchtung ohne Jesus!

Zum Verhältnis von Kontemplation und Tod macht Kapitel 23 Aussagen. Augustinus kannte einen Priester, der (in der Versenkung) „den belebenden

---

[30] Ebd. 17.
[31] Ebd. 18.
[32] Ebd. 19.
[33] Vgl. R. Haubst, *Die Christologie des NvK*, 150 f., 209 f.
[34] *De vis.* 20.
[35] Ebd.
[36] Ebd. 21.

Geist zurückzog und wie tot schien". Das ist, wie wenn „die Kerze ihre Strahlen in das Zentrum ihres Lichts zurücknähme . . ., ohne sich vom Zimmer (das sie erleuchtet hat) zu trennen". In diesem Bild wird das Geheimnis des Todes Jesu in der Versenkung des Kontemplierenden abgebildet: Der getötete Jesus erscheint leblos und lebt doch; es erscheint seine wunderbare Macht zwischen Tod und Auferstehung, Belebung wegzunehmen (und also zu sterben) und sie zu geben (und also aufzuerstehen). Tod und Auferstehung sind für den Mystiker Nikolaus relativ im Hinblick auf die Verfügungsgewalt Gottes in Jesus.

Dieser Jesus läßt uns „das Wort des Lebens kosten", von dem niemand mehr lassen kann, wie der Bär nicht den Honig läßt. Der Tod kann das Band der Liebe nicht brechen. „Durch den Tod deines Leibes hast du gezeigt, daß die Wahrheit das Leben des vernünftigen Geistes ist"[37]. Die Vernunft muß „aufmerksamst auf jene innere Lehre des höchsten Meisters hören". Hörend wird der Mensch vollendet; das Wort wirkt von innen: „'In deinem Lichte sehe ich das Licht' (Ps. 35, 10) meines Lebens" – man beachte die kleine, aber wichtige Hinzufügung zum Psalmenzitat: „meines Lebens". Das Wort Gottes wird innen gefunden, man muß es „nicht außen suchen". „Das Wort mehrt den Glauben, indem es ihm sein Licht mitteilt." Nur Glauben ist gefordert und Lieben – eine, wie Nikolaus sagt, angenehme und leichte Sache, das „sanfte Joch", von dem Jesus spricht (Mt. 11, 30). In Jesus stiftet Gott nun auch die Vollendung. „Angetraut hat er sich diese (Menschen-)Natur, in welcher zu ruhen er erwählt hat als in einem Haus"; das bedeutet: Gottes Wahrheit wird nur in der vernünftigen Natur als solche erfaßt[38]! Im folgenden postuliert Nikolaus einen mystischen Altruismus. Wer Gott bestmöglich anrühren will *(attingere)*, muß anderen enthüllen, was er selbst geschaut hat. „Es offenbaren sich wechselseitig ihre Geheimnisse die Geister, die voll Liebe sind." Alles Irdische und Himmlische dient nur dem Fortschritt im Erkennen. Es gibt „keine andere Aufgabe . . ., als dich zu suchen und zu enthüllen, was sie von dir erfahren".

Das Letzte freilich ist wie eine Anwendung von Gewalt: „Du reißt mich weg, so daß ich über mir selbst bin und vorausblicke auf den Ort der Herrlichkeit, wohin du mich einlädtst." „Kein Geheimnis behältst du (für dich) . . . Alles gewährst du mir, dem ganz Erbärmlichen, den du aus nichts geschaffen hast". So kann der Beter die Welt lassen, „von dir gezogen, daß ich angezogen (von dir) von dieser Welt gelöst werde und dir verbunden werde, dem losgelösten Gott *(Deo absoluto)* in der Ewigkeit herrlichen Lebens. Amen".

---

[37] Ebd. 24. Gemäß seinem Maximitätsprinzip zeigt NvK in subtilen Gedankengängen, wie über Vegetatives, Sensitives, Imaginatives, über schlußfolgernd denkendes und vernünftiges Vermögen (welches letzteres nur noch vom ersten Beweger abhängt) hinaus Vollkommenheit für den Geist nur erreichbar ist, „wenn er sich im Glauben dem Worte Gottes unterwirft".

[38] Ebd. 25.

4. Analogien zwischen der Mystik des Nikolaus von Kues und des Za-Zen

Die Gedanken des NvK mußten (in aller Kürze) in ihrem Kontext dargestellt werden, damit sie Basis eines verständigen Gesprächs über die „ungegenständliche Kontemplation" sein können. Nikolaus wollte der Versöhnung der Religionen dienen, besonders der Versöhnung mit dem Islam, indem er aufwies: „Er (Christus) ist das anmutvolle Antlitz, ‚in dem alle Völker Ruhe finden' und ‚gesegnet werden' (Gen 12, 12)"[39]. Wer Jesus nicht kennt, kann das „wahre Glück" nicht erlangen[40]. Eine von Jesus abgelöste Meditation hat Nikolaus nicht anzubieten. Aber das Wie seines mystischen Wegs zeigt große Ähnlichkeit zum *munen musô*[41].

Einzelne Elemente, die im Vorausgehenden im Kontext zitiert wurden, sind nun diesem „anderen Denken" zu vergleichen:

- Theologisches Denken ist ein Zirkel: es ruht in sich, entfaltet keinen Erkenntnisfortschritt, geht in sein Eigenes zurück.
- Der Glaubende soll leer werden von sich selbst, immer offener für Gott. Gottes Wort ist innere Nahrung, man braucht nichts mehr „von draußen".
- Kontemplation ist eine Aussonderung. Ich verbleibe darin, nur aufmerksam auf Gott zu blicken, weil ich von ihm angeblickt werde.
- Diese Kontemplation geschieht ohne Namen und Begriffe; sie schreitet nicht denkend voran, sondern verbleibt in „geheimem und verborgenem Schweigen, ohne Wissen und Begriff"[42]. Begriffe sind weit entfernt von Gott: „jeder Begriff von Gesicht ist minder als dein Gesicht, Herr"[43].
- Es kommt darauf an, dorthin zu gehen, wo man sich als schon immer angeblickt vorfindet; vor dem „absoluten Gesicht" nicht mehr zu denken, sondern zu schweigen; im Dunkel zu verweilen; sich der Sonne zu nähern, ohne zu sehen – das ist Za-Zen im Sinne des NvK. Für dieses christliche Za-Zen wäre besonders das Kapitel 6 unserer Schrift als theologische Richtschnur geeignet.
- Daß Gott nur gesehen wird, wo die Unmöglichkeit den Weg versperrt, und daß solche Unmöglichkeit als Notwendigkeit erkannt wird, ist eine Argumentation, die Nähe zum Nichtdenken des *koan* zu haben scheint.
- Die Rede von der Mauer, vom Ineinsfall der Widersprüche oder Gegensätze, zum Beispiel von „Ursache und Ziel", das „alles und nichts zugleich" ist der Weg negativer Theologie von Christen, der sich mit Aussagen über das *kensho* (= die Wesensschau oder Erleuchtung) und seine Wirkungen am

---

[39] *Cribr. Alch.* I, 19, zitiert nach R. HAUBST, a. a. O., S. 130.
[40] De vis. 21.
[41] munen musô = nicht Gedanke, nicht Begriff; nämlich Vollzug der ungegenständlichen Meditation.
[42] Ebd. 6. Nikolaus von Kues steht natürlich in der Tradition des Dionysius Areopagita.
[43] EBD. 21.

ehesten vergleichen läßt. Ergebnisse eines Denkens des Nichtdenkens, das mit Gott und Jesus auf das Äußerste ernst macht, begegnen einem Denken des Nichtdenkens im Buddhismus, das, von außen und töricht gewürdigt, für atheistisch gehalten wird, in Wirklichkeit aber mit der äußersten Diskretion beginnt, die in der negativen Theologie, ausgehend von einer Fülle von Aussagen, erst gewonnen wird. Man bedenke, daß Atheismus in der Sicht der Hl. Schrift eine Praxis ist, nicht eine Theorie oder ein System von Aussagen oder von Nichtaussagen. – Wie kann man den Läuterungsweg des Za-Zen als atheistische Praxis verstehen?

- Eine Aussage des Kapitels 13 befindet sich in vollkommener formaler Analogie zu einem Wort des Rinzai, das sich bei Daisetz Teitaro Suzuki zitiert findet. Bei Nikolaus heißt es: „. . . ich weiß nicht, dich zu nennen, weil ich nicht weiß, was du bist." Dies ist gesprochen – wohlgemerkt – aus der paradiesischen Erfahrung größter Nähe, der die tiefe Stille, das *zanmai* des Zen, entspricht. Rinzai sagt: „Ich begegne (ihm) und kenne (ihn) doch nicht, ich spreche (mit ihm) und weiß doch (seinen) Namen nicht"[44].
  Das Nicht-Kennen und Nicht-Nennen als Zeichen höchster Nähe und größter, diskreter Weisheit ist ein Signum jedes Wegs der Mystik (und des tiefen Denkens!), der sich seinem Ziel genaht hat. Im europäischen Raum findet sich dieses Nicht-Nennen zuerst in einem großartigen Wort des Heraklit von Ephesus: „Eines, das allein Weise, das genannt werden nicht will und doch will mit dem Namen des Zeus"[45]. Das ist den göttergläubigen Zeitgenossen des Heraklit gewiß als Atheismus erschienen. Sind diejenigen weiser, die die Übung der Meditation des Schweigens ohne Gedanken und Begriffe als „Verrat" bezeichnen?
- Das Ziel der Kontemplation wird „geschenkt", nicht erreicht. Der Preis dafür ist „Demut", Preisgabe des „Hochmuts". Das Denken geht seinen Weg zuende. Nikolaus kennt kein arationales Schweigen, denn er ist ein großer Denker und gibt der Vernunft *(intellectus)* den höchstmöglichen Rang. Aber sein Denken geht in die Stille ein, wird „gestilltes Denken" angesichts einer Größe, die durch Denken und Reden nur verkleinert würde: eine Demut, die sich bereits im Psalter ausspricht: „Ich gehe nicht um mit großen Dingen, die mir zu wunderbar sind. Meine Seele ist still geworden in mir, wie ein gestilltes Kind bei seiner Mutter" (Ps 131), – nämlich still in der nur noch schauenden Liebe, die Gott anschaut, ohne ihn zu begreifen, und die in der Liebe des Säuglings zur Mutter wunderbar abgebildet ist.
- Nirvana heißt „erloschenes Feuer". Es sollte nicht mit dem aristotelisch-thomasischen Nichts verwechselt werden.

---

[44] Zitiert bei D. T. Suzuki: *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse* (hrsg. v. E. Fromm, D. T. Suzuki, R. de Martino (*Zen Buddhism and Psychoanalysis*, 1960); [deutsch: Frankfurt 1972, 59].

[45] Zitiert nach: H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker:* Heraklit, Fragment Nr. 32 (Übersetzung von mir).

In Kapitel 23 vergleicht NvK den Mystiker und den gekreuzigten und gestorbenen Jesus mit „der Kerze, die ihre Strahlen in ihr Zentrum zurücknimmt". So vom Leib getrennt, ist die belebende Seele von diesen doch nicht „schlichthin getrennt" *(simpliciter separata)*. In Tod und Auferstehung Jesu zeigt sich die göttliche Macht, Unsterblichkeit anzuziehen, freilich nicht zu einem Leben, von dem sich Aussagen machen ließen „außerhalb der Mauer". Auch über den „Glückseligen", den *felix*, muß in der Form des „Ineinsfalls der Widersprüche" gesprochen werden[46] „Bewegung in der Ewigkeit ist Ruhe"[47]. Es wäre besser, die Hoffnung auf Auferstehung nicht in falscher Polemik gegen andere Arten der Hoffnung zu zerreden, sondern sie in ihrem umwerfend radikalen Anspruch aufrechtzuerhalten!

In dem charakteristischen Gebrauch der aus platonisch-augustinischer Tradition übernommenen Vokabel „anrühren – *attingere*" schwingen Elemente mit, die das Zen in der Lehre vom *zanmai* benennt: „in der Dunkelheit das unsichtbare Licht anrühren"[48].

Eines ist jedoch „als Unterscheidendes" zu beachten: Das Schweigen und die Dunkelheit des NvK sind kein Versinken in die Finsternis (Offertorium der Totenmesse), sondern ein Durchfinden zur Speise des Wortes, die der Baum des Lebens gewährt. Dieses Schweigen geschieht in der gläubigen Einheit des Sohns mit dem Vater, die Gottes Geist wirkt, womit freilich wieder „Konzepte" genannt sind, die der Läuterung des „Ineinsfalls der Gegensätze" bedürfen.

[46] *De vis.* 21. „De felice verificantur contradictoria, sicut de te Jesu . . ."
[47] Ebd. 8.
[48] Ebd. 6.

KRITISCHES VERZEICHNIS DER BRÜSSELER HANDSCHRIFTEN AUS DEM BESITZ DES NIKOLAUS VON KUES

Fortsetzung zu MFCG 4 (1964) 323–335 und MFCG 7 (1969) 129–145

Werner Krämer: Cod. Brux. 11196–11197 (Beno, Gesta Romanae ecclesiae; Nikolaus II., Briefe; Gregor I., Register)

I. *Bibliotheksvermerk:* Fol.2^{r} *über dem Schriftspiegel:* Iste est liber hospitalis sancti Nicolai prope Cusam; *daneben Katalognummer der Bollandisten:* + ms. 119. *Ebenso schon* Fol. 1^{v} *oben und auf dem Innenblatt des Vorderdekkels (erst hsl. dann Aufkleber). Daneben die heutige Katalognummer* 11196–11197; *auf einem eingeklebten Papierblatt wiederholt:* 11196–11197 (1235); *darunter:* MM. les savants auxquels sont prêtés les manuscrits de la Bibliothèque royale de Bourgogne . . . *Die Randbemerkungen und die Kennzeichnungen von Textstellen weisen eindeutig Nikolaus von Kues als Benutzer des Kodex aus; sie beziehen sich auf Textstücke, die NvK in* De concordantia catholica *referierte oder wörtlich übernahm; s. u.* **IV.**
Den Kodex erwähnen und beschreiben SABBADINI II 26 Anm. 131; VAN DE GHEYN II 237 Nr. 1235; K. FRANKE: Monum. Germ. Hist. Libelli de lite (*im folg.:* MG Liblit) II 366; VAN DE VYVER (*Näheres:* MFCG 7 [1969] 129) I 445; II 54; III 328. *Vgl. dazu das* (MFCG 7, 130) *zu* Cod. Brux. 3819–20 *unter* I *Gesagte.*
– *Schrift: Gotische Minuskel des 12. Jahrhunderts.*

II. *85 Fol.; 317 × 225 mm, zwei Spalten mit meist 72 Zeilen, Pergament mit Bleischema, am Rand punktiert und später beschnitten. Die Blätter der ersten Stücke tragen eine alte Foliierung (1–11); die neue Zählung bezieht das Vorsatzblatt und das hintere Schutzblatt mit ein. Diese zwei Pergamentblätter, Fol.1 und Fol.85, gehören mit den Vorsatzblättern von* Cod. Brux. 3920–23 (*vgl.* MFCG 7 [1969] 143) *zu einem Sakramentarium Gelasianum in alamannischer Überlieferung aus dem 9. Jahrhundert, geschrieben in karolingischer Minuskel; am unteren Rand von Fol.1^{r} befinden sich drei Zeilen Neumen. Fol. 1^{v} steht eine alte Signatur (in den Text des Sakramentar, hier Taufritus, geschrieben):* Q X et ii f t; *darunter eine Inhaltsangabe*: Quedam contra hildebrandum. Quedam de cardinalibus. Quedam de urbano papa. Registrum sancti gregorii. Gesta Romane ecclesie contra hildebrandum.
– *Die Lagen sind nicht feststellbar, weil der Kodex sehr eng und fest gebunden ist. Aus diesem Grund sind auch etliche Adnotationen an den Innenrändern nicht lesbar. Der Kodex ist nachträglich beschnitten; dadurch müssen Bemerkungen des NvK (siehe* **IV.***) zum Teil rekonstruiert werden.*

– *Der sehr weiche, geschmeidige Ledereinband ist auf der Vorderseite mit einer Prägung geschmückt (Eisenpressung), die den heiligen Augustinus darstellt. Auf der Rückseite des Einbandes (wie auf dem ersten Schutzblatt) das Ex libris der Bollandisten. Die Deckblätter des Einbandes (Pergament) sind beschriftet; der Text gehört zu einem kanonistischen Traktat des 14. Jahrhunderts.*

III.1. Fol.2ra–11^{rb} [**Beno,** Kardinalpriester († ca. 1098), **Gesta Romanae ecclesiae contra Hildebrandum**]

Inc.: INCIPIVNT GESTA ROMANE ecclesie contra Hildebrandvm. Reuerentissime matri Sancte romane ecclesie deuotus filius eius et humilis seruus Beno cardinalium archi presbyter. Cum de omnibus romane ecclesie cardinalibus . . .

Expl.: Nam primum quidem in potestate populi est facere sibi regem quem uult factum autem repellere non est iam in potestate eius, et <sic> uoluntas populi postea in necessitatem conuertitur.
Drucke: MG Liblit II 369–422; Ausgaben bei POTTHAST, Bibl. hist. med. aevi, Nachdruck Graz 1954, S. 146; vgl. LThK II 207

1a. Fol.11ra Z.25–11^{rb} Z.36 [**De obitu Gregorii VII**]

Inc.: Volumus uos scire, qui ecclesi <astice> cure solliciti estis, quod apostolicus H. <ildebrandus> nunc in extremis suis uocauit . . .

Expl.: et iussit suos abire de domo t. <heodorici> et ASCENDERE AMICOS. – *Druck:* MG Liblit II 422 Z.26–37.

2. Fol.11ra–11va [**Nikolaus I., Brief**]

Inc.: INVENIMUS IN DECRETIS NICOLAI PAPE QUALITER ELIGENDI vel ORDINANDI SINT ABBATES. Omnium CENOBIORUM Secundum Regulam Sancti Benedicti Abb. Substinentium. Istud decretum missum est a sancto papa nicolao et a sancta sede romana per uenerabilem bodonem, prius abbatem corbeicensem postea beluacensem episcopum, Karolo regi Francorum gloriosissimo omnibus que regnis atque ecclesiis sub testimonio omnium archiepiscoporum uel episcoporum sub anathemate corroborandum et confirmandum. – In omni sancto coenobio . . .

Expl.: . . . et apud districtum iudicem premia eterne quietis inueniant. Scriptum per manum leonis notarii . . . mense aprile (!). Indictione undecima.

Gedruckt: PL 119, 817C–818D; cf. MG Ep VI 678 Z.32sq.; 682sqq.

2b. Fol. 11va–11^{vb} [**Nikolaus I., Brief**]

Inc.: Item in decretis Eiusdem Sancti Nikolai pape in Ecclesia Romana.

Decernimus apostolatus nostri auctoritate, ut omne monasterium intra Gallias situm rerum suarum habeat liberam in omnibus secundum ecclesie ipsius utilitatem . . .

Expl.: . . . ut (?) omne monasterium propriam possit sue libertatis munitionem habere et pontificale decretum, regumque emunditates (!) romanique pontificis constitutum inuiolabilem perpetuis obtineant temporibus firmitatem; fiat, fiat.

Gedruckt: MG Ep VI 679 Z.3; 678–679 Z.2

3. Fol. 11^{vb}–84^{vb} **[Gregor der Große, Briefe]**

Inc.: IN NOMINE DOMINI. INCIPIUNT EPISTULE EX REGISTRO DOMINI GREGORII De In. d<ictione> I. M<ense> Sept.<embri> Indictione I. GREGORIUS PETRO EPISCOPO CORSICAE Susceptis epistulis fraternitatis uestre magnas omnipotenti deo gratias retulimus . . .

Expl.: . . . etiam interius a diabolice fraudis et veneno, quod est gloriosius, liberatis (= Ende von Brief VI, 61).

Gedruckt: MG Ep I und II

3a. Fol.59^{ra} Z.1–15 **[Symbolum Gregorii]**

Inc.: Symbolum quod dictauit sancte memorie DOMNVS GREGORIVS papa. Credo in unum deum omnipotentem patrem et filium et spiritum sanctum, iii personas, unam substantiam.

Expl.: unam apostolicam et uniuersalem ecclesiam in qua sola possunt laxari peccata; in nomine patris et filii et spiritus sancti.

Gedruckt: PL 77, 1327D–1329A.

IV. Nikolaus von Kues *hat den ganzen Kodex vor dem Jahre 1434 durchgesehen und glossiert; seine Schriftzüge gleichen dem Autograph seiner* Sermones XVI–XVII (h XVI S. 261–290) *und denen der autographischen Zusätze in Cod. Trier* 1205/503 *(im folgenden Tr)*; vgl. MFCG 7 (1969) 164 f. *Die senkrechte ornamentale Randlinie, mit der NvK ganze Passagen des Textes kennzeichnete, ist schon aus vorher von ihm kommentierten Hss. bekannt*[1].
Die meisten der von NvK gezeichneten Zeigehände, aber auch einige der am Schriftrand eingetragenen Exzerpierzeichen, verweisen auf Texte, die er in De concordantia catholica *aufgenommen hat. So kennzeichnet die Zeigehand* Fol.9^{va} *eine Stelle der* Gesta romanae ecclesiae *(der Papst sei das Sprachrohr des*

[1] Vgl. dazu die schon 1423 in Padua angelegte Vorlesungsmitschrift Cod. Cus. 220 Fol. 152^{r}–276^{v}, besprochen in: MFCG 2 (1962) 67–84, und den ebenfalls während der Studienzeit benutzten Dekretalen-Kommentar Cod. Harl. 3710, besprochen in: MFCG 12 (1977) 44–58, mit Bildtafel III.

Apostolischen Stuhles), die als explizites Zitat in De concord. cath. II 21 *übernommen wurde. Dieselbe Aussage begegnet dann als implizites Zitat in Kapitel II 11, das schon der zweiten Textstufe angehört. Wörtliche Übernahmen von Gregor-Texten, wie sie hier vorliegen, erfolgten überhaupt erst von der zweiten Textstufe*[2] *an: sie erscheinen in erst später erarbeiteten Kapiteln oder sie wurden von* HELWIG VON BOPPARD *als Additiones in Tr nachgetragen und sind daher nicht mehr in die frühe Abschrift* Cod. Basel. A V 13 *eingegangen. Das einzig frühere Gregor-Zitat in* De concord. cath. I 14 (h XIV N. 57 Z.6–12; 12–22) *ist nicht aus dem hier beschriebenen Kodex entnommen (vgl. Anm. 9). Dies gilt natürlich auch für die nach dem Dekret Gratians zitierten Gregor-Texte.*

Diese Beobachtungen sind bemerkenswert, weil sie die Aussage des NvK beleuchten, er habe seine Zitate ex antiquis originalibus, non ex cuiusquam abbreviata collectione (h XIV Praefatio Nr. 2) *übernommen. Der* Cod. Brux. 11196 *ist eine dieser Originalquellen*[3]. *Seine Verwendung stützt außerdem die These der Textstufen von* De concord. cath. *und beleuchtet die Mitarbeit des Helwig von Boppard an diesem Werk. Denn Helwig hat die hier ermittelten Zitate nicht nur in das Arbeitsexemplar Tr nach und nach übertragen, sondern er war offensichtlich bei der Quellensuche und beim Abgrenzen der Zitate beteiligt. Nur in wenigen Fällen hat NvK durch einen Strich im Text oder durch das genaue Plazieren einer Zeigehand den Zitatanfang gekennzeichnet.* Fol.9va *erscheint eindeutig die Handschrift des Helwig von Boppard; er schreibt das Kürzel über nota mit derselben hochgezogenen Schleife, wie in* Cod. Trier 1205/503 Fol.16^{v} u. ö. *Helwig kennzeichnet ein Thema, das in* De concord. cath. II 17 (h XIV N.143; *der Hrsg. verweist auf die* Gesta romanae eccl., *ohne* den Cod. Brux. *zu kennen) von ihm selbst nachgetragen wurde* (Tr Fol.240^{r} *am oberen Rand). Hier wie auch Fol.51ra (vgl. Anm. 12) bezeichnet das beistehende Exzerpierzeichen einen Text, der von Helwig in das Arbeitsexemplar von* De concord. cath. Tr *nachgetragen wurde. Die Exzerpierzeichen, die von vielen zeitgenössigen Autoren verwandt wurden, sind für NvK nicht nachgewiesen; ob sie Helwig von Boppard zuzuschreiben sind, kann aus dem Zusammenhang nur vermutet werden.*

---

[2] Als Textstufe II ist anzusehen: Buch II 8–15 *(consensus)*; 21; 22–25 *(concilia provincialia)* und die Additionen in Trier 1205/503. Manche Ergänzungen in Tr sind noch später, etwa nach Abschluß des Buches III anzusetzen. Vgl. G. KALLEN, *Die handschriftliche Überlieferung der Concordantia catholica des Nikolaus von Kues*: CSt VIII (Heidelberg 1963); DERS., Praefatio editoris zu h ^{2}XIV, 1 (Hamburg 1964); W. KRÄMER, in: Hist. Zeitschr. 209 (1969) 143–150; E. MEUTHEN, in: His. J. 90 (1970) 194 identifizierte die Handschrift des „Mitarbeiters", es ist Helwig von Boppard.

[3] Als eine weitere dieser alten, ungekürzten Vorlagen ist das Textstück Clm 29 167a anzusehen; es ist Teil eines Kodex mit den Akten des Constantinopolitanum III, der wohl im Inventar des NvK von Vincenza, vgl. MFCG 2 (1962) 95, gemeint ist. Vgl. KASPAR VON NORDHAUSEN, in: Trier. Archiv 24–25 (1916) 208 f.; R. RIEDLINGER, *Griechische Konzilshandschriften auf dem Weg ins lateinische Mittelalter*, in: Annuarium Historiae Conciliorum 9 (1977) 288–301 und E. MEUTHEN, in: CT II 2, S. 43 f. und 55.

Von NvK stammen auch einige Textkorrekturen, z. B. Fol.37^{rb} Z.38 Impera *in* In petra; *Fol.40^{rb} schmückt er eine Initiale mit einer Blume, Fol.55ra zeichnet er Augen in die Initiale* M *und ab Fol.54^{rb}–57va trägt er selbst Initialen nach. Die Zeigehände der Fol.2^{rv} und 9^{v} sind so flüchtig entworfen, daß sie einer doppelten Vertikallinie gleichen; sie stammen nicht von Nikolaus von Kues. Außer einigen Bleistiftbemerkungen in moderner Schreibweise finden sich keine Spuren weiterer Bearbeiter.*

Fol. der Hs.:	Kontext: **Beno, Gesta Romanae ecclesiae**	*Marginalien des NvK:*
Fol.2ra	(MG Liblit II 370): . . . et <Hildebrandus> in manu sua iurare coegit, ne umquam ab eo dissentirent, numquam regis causam defenderent, numquam superordinatio sibi pape fauerent uel obedirent. Quo facto per principem salernitanum in campaniam misit, et sic eos a consorcio cardianalium et a romana urbe separauit. Non solum episcopos, sed eciam urbis presbiteros et inferioris ordninis clericos insuper et laicos iuramentis allegauit, ne ulla racione, ullo tempore condescenderent in causa regis. Alexandro papa iuxta uespertinam horam defuncto eadem die a laicis contra canones electus est. Sed cardinales non subscripserunt in electione eius.	*Exzerpierzeichen zu Beginn und am Ende des Textstückes*
	(MG Liblit II 370 Z.15–16): tres cardinales presbiteri et duo diaconi papam non deserant propter testimonium ecclesiasticum et propter stilum ueritatis	*Exzerpierzeichen*
	(Ebd. Z.19–21): Preter uoluntatem et consilium cardinalium extra ordinem iudicandi sacris canonibus determinatum, imperatorem in nulla sinodo canonice accusatum precipitanter excommunicauit. In qua excommunicatione nullus cardinalium subscripsit	*Randlinie*[4]
Fol.2^{rb}	(MG Liblit II 372 Z.14–15): Contra huius modi prophetas beatus gregorius super ezechielem ait: Inter prophetas ueros et falsos ista est distantia	*Zeigehand*
Fol.2va	(MG Liblit II 373 Z.17–21): Et ut ipsi retulerunt – uicinos rome	*Vertikalstrich*
Fol.2^{vb}	(MG Liblit II 375 Z.11–16): Mentimur, nisi XIII cardinales sapientiores et religiosiores, ipse archidiaconus et ipse primicerius, et multi alii lateranensium clericorum, quorum iuditio ex privilegio sancte sedis totus subiacet mundus, apostasiam eius intolerabilem perpendentes, ab eius communione recesserunt. Dicant, oramus, hildebrandi discipuli, qua presumptione magister eorum unitatem ecclesie in duas uel plures partes diuisit	*Vertikalstrich*
	(Ebd. Z.20–26): Numquid etiam unius diei infans ab excommunicatis conceditur aliqua necessitate baptizari, uel ab	*Vertikalstrich*

[4] Die Berichte werden zusammengefaßt in: *Conc. cath.* III 41 (h XIV N. 575 Z.5–9). Der Herausgeber, G. Kallen, verweist für Z.7–9 auch ohne Kenntnis des Cod. Brux. 11 196 auf diese Passage der Gesta romanae ecclesiae.

	excommunicatis baptizatus et continuo mortuus, creditur salvari? Equidem sacer calcedonensis canon predicat apud hereticos non posse ad salutem baptizari, et dampnat eos, qui paruulos extra ecclesiam baptizandos obtulerint. Quid proprie de paruulis aput excommunicatos baptizatis beatus augustinus scribat bonefacio episcopo, in serie eiusdem epistole facile et lucide potest repperiri. Repperitur et hoc ipsum in epistola beati gregorii	
	(EBD. Z.39–41): liberius declaratus est hereticus. Liberium unus eusebius communionem eius deserendo et iuxta euangelium tamquam ethnicum et publicanum deuitando ligauit	*Exzerpierzeichen*[5]
Fol.6va	(MG Liblit II 399 Z.8–11): Sancti pontifices romani, in propria iniuria non solum cum uiciis (!) lacessiti, sed etiam criminibus impetiti, impetitores suos canonicis induciis ad synodum uocauerunt et iniurias, etiam a minoribus illatas, sicut monent canones, pacienter sustulerunt	*Vertikalstrich*
	(MG Liblit II 400 Z.8–9): Dignitates, inquit boetius, improbis collate non solum non faciunt non dignos, sed etiam illustrant nequiciam illorum	*Exzerpierzeichen*
Fol.6^{vb}	(EBD. Z.14–16): cum deus ipse et ecclesia anastasium et liberium summos pontifices canonice electos postmodum, exigentibus eorum erroribus, dampnauerint	*Exzerpierzeichen*
Fol.7va	(MG Liblit II 405 Z.12–15): Nullam propriam repetimus iniuriam, cottidianam autem, immo continuas dei iniurias ferre zelo fidei pro loco officii non possumus, quas, quia nequiuimus emendare, ulterius uidere nefas iudicauimus, ne in oculis fidelium fides periclitetur	*Vertikalstrich*
	(EBD. Z.26–30): memores nos esse decet, qualiter salui facti sunt patres nostri et quia non est deo difficile saluare in multis uel in paucis. Et si tempus nostrum adpropinquauit, moriamur in uirtute pro fide, pro legibus, pro fratribus nostris, ne etiam fratrum nostorum homicide inueniamur apud iustum iudicem, si nobis silentibus perierint. Constans esto, ut uideas auxilium omini super humiles suos	*Vertikalstrich*
	(EBD. Z.33–42): Beno cardinalis presbyter – hereses nouiter ab hildebrando inuentas et antiquas sub nomine pietatis impie ab ipso renouatas	*Vertikalstrich*
Fol.8va	(MG Liblit II 412 Z.8–12): Et merito, quia alia in baptismo et alia in reliquis sacramentis consideratio est, quippe cum et ordine prior et necessarior sit. Subito enim morituro prius baptismate, quam dominici corporis communione uel aliis sacramentis consulitur; et dum forte catholicus non inuenitur, satius est ab heretico baptismi sacramentum sumere, quam nullomodo accipere	*Vertikalstrich*
Fol.9va	(MG Liblit II 418 Z.14–18): Est autem priuilegium romanae sedis semper assistere per cardinales presbiteros et diaconos ipsi summo pontifici uel uicario ipsius sedis, id est ei, quem	*Zeigehand*[6]

[5] Vgl. *Conc. cath.* II 17 (h XIV N. 143).

[6] Der Abschnitt ist übernommen in: *Conc. cath.* II 21 (h XIV N. 193): Legitur enim in gestis contra Hildebrandum, qui Gregorius papa septimus vocabatur, sic: „Est autem privilegium . . . sententia". Varianten: suum: eius *Tr;* est publica: est *Tr.* Vgl. EBD. II 11 (h XIV N. 107 Z.1 f.).

ipsa sedes sacrosancta os suum facit, per quem et cum quo predicat, per quem sacramenta administrat, per quem et cum quo firmanda confirmat et improbanda improbat, qua non subscribente inualida est publica summi pontificis sententia (Ebd. Z.29–33): Hinc est, quod trecenti episcopi marcellinum dampnare non presumpserunt absque romana ecclesia, que ad hoc eundem uicarium suum subtili examine perduxit . . . sicut legitur in gestis romanorum pontificum, quoniam prima sedes non iudicabitur a quoquam (Ebd. Z.33–39): et cum illo dampnati sunt tres cardinales presbyteri urbanus, castorius et iuuenalis et duo cardinales diaconi, gaius et innocentius, qui eius custodes deputati secundum uices sui officii, eum in temptacione reliquerant, quem a temptacionis periculo reuocare uel cum ipso mori debuerant. Hinc est, quod episcopi sub tercio leone papa et karolo magno rome congregati in sinodo dixerunt: Nos apostolicam sedem; que est caput omnium ecclesiarum, iudicare non possumus, sed ab ipsa et uicario eius omnes nos iudicamur (MG Liblit II 419 Z.5–18): Hinc est, quod romana ecclesia, priuilegio et potestate petri verbo Christi donata per unum cardinalem, beatum eusebium, ligauit publice errantem liberium, prius canonice electum et pro fide catholica exilium et pericula immodica perpessum. Hoc priuilegio munitus eusebius liberium recendendo ab eius communione ligauit et eum hereticum declarauit et ab eius communione romam reuocauit iuxta uerbum domini, specialiter petro et per petrum romane ecclesie dicentis: Si oculus tuus scandalizat te, id est, si pastor, qui quasi oculus ad prouidendum presidet, in facie ecclesie errauerit a fide . . . – interfecit

Exzerpierzeichen[7]

Vertikalstrich und Exzerpierzeichen am äußeren Rand

Vertikalstrich; darunter Exzerpierzeichen und: nota[8]

Fol.9^{vb} (MG Liblit II 420 Z.12–15): quasi marcellinus, Liberius, Anastasius canonice electi non fuerint, quos subsequens error merito deiecit. Exemplo beati ambrosii abusi sunt, episcopos et principes seculi, neque sponte confessos in concilio neque legitime conuictos

Vertikalstrich

Kontext: **Nikolaus I., Briefe**

Fol.11va (Cf. MG Ep VI 682 Z.12–33): Nullus in monasterio quicquam euindicet sibi ciuitatis episcopus neque per se neque per ministros suos neque ex clericis neque ex monachis neque ex canonicis neque ex laicis potestatis iure aut episcopali fastu sine uoluntate abbatis ipsius loci et fratrum ibi degentium presumat aliquid uel ad ordinandum uel ad disponendum uel ad dominandum. Ordinationes uero, quas petierit abbas uel ipsi fratres, uel ecclesiarum consecrationes uel altaris benedictionem, crismatis quoque oleique sanctificationem, prout petierint abbas et loci illius habitatores, non

Vertikalstrich

[7] Vgl. *Conc. cath.* II 17 (h XIV N. 141–143).

[8] Auf diese Stelle nimmt *Conc. cath.* N. 143 Z.9–13 Bezug.

moretur prestare. Quia communis (!) officii sui causa episcopus non pro lueri gratia, sed pro credite sibi despensationis ministerio debet impendere, et providentie pastoralis existit. Ut decretis (!) sibi ouibus ex amore potius quam ex potestate consulere querat, licet utraque in subiectos secundum tempus sînt necessaria; sed amor debet generare solertiam, potestas uero temperanda est amore, ut potius Christi caritas ferveat quam potestatis rigor insolescat. Abbatem uero de se eligendi fratres semper habeant potestatem neque in eius electione episcopi respiciant constitutionem aut dispositionem, sed, quemcumque dignum uita, moribus atque doctrina prospexerint pastorali officio et sibi utilem et aptum dispensatorem esse ipsum eligant regisque archiepiscopi uel espiscopi aut ducis uel comitis aut cuiuscumque persone cuiuscumque iuris illa abbatia sic in noticiam deferant ut eorum ... Quodsi fuerit infamie calumniis denotatus, ex regali prouidentia archiepiscoporum uel episcoporum habeatur non minus quam X. conuentus

Fol.11^{vb} (Cf. Ebd. 683 Z.12–16): Corporis quoque sangwinisque Christi participatione non communicet, donec quod inique gessit corrigat uel digna penitentia satisfactionem emendet. Fratres uero monasterii, si quid horum, que constituimus, uiolatum esse cognouerint, id est, si abbatis electionem quis eis prohibere molitus fuerit uel ipsius monasterii possessiones aut, que ibi oblata fuerint, suo iuri mancipare decreverit

Vertikalstrich

Kontext: **Gregor I., Briefe**

Fol.12^{rb} (MG Ep II 4 Z.29– 5 Z.1): Fibulam uero auream quam predictus uir moriens pariter reliquit, considerare, ut arbitror, debuistis, que esset summa eius substantie, si quid esset, unde hi quos reliquerat sustentari debuissent, et tunc pro sepultura eius accipere; quamuis nostrum institutum noueris nos antiquam consuetudinem nostram a nostra ecclesia omnino uetuisse nec cuiquam assensum prebere, ut loca humandi corporis pretio possint adipisci. Nam si gentiles, ut arbitramur, viri sicimite abrahe pro sara mortua atque in loco proprio humanda sepulturam gratis optulerunt et uix magna eius importunitate coacti sunt, ut pretium de loco sepulture perciperent, nos qui episcopi dicimur de humandis fidelium corporibus pensa facere quid debemus?

Vertikalstrich und: nota contra conswetudinem qua accipitur aliquid pro sepultura

NvK zieht mit seiner Feder die Wörter de humandis *nach*

Fol.12va (MG Ep II 7 Z.14–20): Nos autem calcidonensem synodum, de qua illi sibi pestifere nebulas excusationis assumunt, per omnia ueneramur et sequimur et, si quis de fide eius minuere aut addere quid presumpserit, anathematizamus; sed ita illos erroris labes inbibit, ut ignorantie sue credentes uniuersam ecclesiam atque omnes quattuor patriarchas non ratione sed maliciosa tantummodo mente refugiant, ita ut is qui ad nos a uestra excellentia missus est, cum quereretur a nobis, cur ab uniuersali ecclesia separatus existeret, se ignorare professus est. Sed neque quid diceret neque quid audiret, ualuit scire

vniuersam ecclesiam atque omnes iiii patriarchas

Fol.14va	(MG Ep II 31 Z.17–31): Indicare quoque uestra beatitudo studuit iam se quibusdam non scribere superba uocabula, que ex uanitatis radice prodierunt, et mihi loquitur dicens ‚sicut iussistis'. Quod uerbum iussionis, peto, a meo auditu remouete, quia scio, qui sum, qui estis: Loco enim mihi fratres estis, moribus patres. Non ergo iussi, sed que utilia uisa sunt indicare curaui. Non tamen inuenio uestram beatitudinem hoc ipsum quod memorie uestre intuli perfecte tenere uoluisse. Nam dixi nec mihi uos nec cuiquam alteri tale aliquid scribere debere, et ecce in prefatione epistole, quam ad me ipsum qui prohibui direxistis, superbe appellationis uerbum uniuersalem me papam dicentes imprimere curastis. Quod, peto, dulcissima mihi sanctitas uestra ultra non faciat, quia uobis subtrahitur quod alteri plus, quam ratio exigit, prebetur. Ego enim non uerbis quero prosperari, sed moribus. Nec honorem meum esse deputo, in quo fratres meos honorem suum perdere cognosco. Meus namque honor est honor uniuersalis ecclesie; Meus honor est fratrum meorum solidus uigor. Tunc ego uere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur. Si enim universalem me papam uestra sanctitas dicit, negat se hoc esse, quod me fatetur uniuersum. Sed absit hoc!	*Vertikalstrich* nota
	(MG Ep II 33 Z.8–10): Scientes preterea, unde in africanis partibus sumpserit ordinatio sacerdotalis exordium, laudabiliter agitis, quod sedem apostolicam diligendo ad officii uestri originem prudenti recordatione recurritis et probabili in eius affectu constantia permanetis	*Zeigehand und:* nota africanum sacerdotium a romano ortum
Fol. 15^{rb}	(MG Ep II 59 Z.15–17): Nam ut alleluia hic non diceretur, de ierosolimorum ecclesia ex beati ieronimi traditione tempore beate memorie damasi pape traditur tractum; et ideo magis in hac sede (!) illam consuetudinem amputauimus, que hic a grecis fuerat tradita	*Vertikalstrich*; nota bene
Fol.17^{rb}	(MG Ep II 158 Z.3–8): Preterea peruenit ad nos, quod fraternitas uestra ad urbem sit constantinopolim conuocata. Et quamuis piissimus noster imperator agi illic illicita non permittat, tamen ne peruersi homines conuentus uestri occasione percepta aut pro huius nominis superstitione locum surreptionis requirant aut ob aliam rem facere synodum cogitent, quatenus hoc in ea callidis machinationibus inducant, quamuis sine apostolice sedis auctoritate atque consensu nullas, queque acta fuerint, uires habeant	*Vertikalstrich* nota
Fol.17va	(Ebd. Z.16–24): omnino sitis cauti, circumspecti, uigilantes atque solliciti, ne quid illic contra locum aliquid uel personam preiudicialiter siue illicite uel aduersus canones censeatur. Sed si quid incidentis utilitatis causa tractandum est, sic causa de qua agitur formam accipiat, ut statuta uetera nulla conuellat. Vnde iterum coram deo et sanctis ipsius ammonemus, ut hec omnia summo studio et tota mentis intentione servetis. Nam si quis, quod non credimus, scripta presentia aliqua in parte neglexerit, a beati petri apostolorum principis pace se nouerit segregatum. Ita ergo uestra fraternitas agat, ut, cum pastor pastorum in iudicium uenerit, de loco regiminis quem accepit reatum habere non possit	*Vertikalstrich*

Fol.34va	(MG Ep I 485 Z.20–28): Svauissima mihi sanctitas uestra multa in epistolis suis de sancti apostolorum principis petri cathedra locuta est dicens, quod ipse in ea nunc usque in suis successoribus sedeat. Et quidem ego indignum me esse non solum in honore presidentium, sed etiam in numero stantium agnosco. Sed cuncta que dicta sunt in eo libenter accepi, quod ille mihi de petri cathedra locutus est, qui petri cathedram sedet; et cum me specialis honor nullo modo delectet, ualde tamen letatus sum, quia uos, sanctissimi, quod mihi impendistis uobismetipsis dedistis. Quis enim nesciat sanctam ecclesiam in apostolorum principis soliditate firmatam, qui firmitatem mentis traxit in nomine, ut petrus a petra vocaretur?	*Vertikalstrich* nota nota[9]
Fol.37^{rb}	(MG Ep II 144 Z.23 – 145 Z.1): ut nullus esse episcopus deputetur (!), qui eiusdem synodi defensor sectatorque non fuerit. Hinc est enim, ut, quotiens in quatuor precipuis sedibus antistites ordinantur, synodales sibi epistolas uicissim mittant, in quibus se sanctam calcedonensem synodum cum aliis generalibus synodis custodire fateantur; et nos auersamur atque anathemate plectendos ducimus, si quis de fide eiusdem synodi quid inminuere uel aliquid in ea addere presumet. Nam synodus que postea generaliter facta est	*Vertikalstrich* nota bene[10]
	(Ebd. 145 Z.5–11): Et quid tot labores proderunt, si in unitate fidei inuenta non fuerint, que ante dei omnipotentis oculos in bonis actibus animam precipue custodit? Hinc enim dicitur: ‚Una est columba mea, perfecta mea'. Hinc ad moysen dominus dicit: ‚Est locus penes me, et stabis super petram'. Quis est locus, qui non sit in deo, dum cuncta ab ipso per quam (!) creata sunt continentur? Sed tamen est locus apud eum, uidelicet sancte ecclesie unitas, in qua super petram statur, dum confessionis eius soliditas tenetur uniliter	*Vertikalstrich*
	(Ebd. Z.22–25): | sancta calcedonensis synodus usque ad definitionem fidei et prolationem canonum de generalibus causis locuta est. Nam post prolationem canonum speciali episcoporum certamine sopire curauit –	nota canones cal<ce>donensis generales[11]
Fol.42ra	(MG Ep II 201 Z.18–28): Optaueramus . . . Que enim opera esse ualeant sacerdotis, qui honores tanti sacramenti conuincitur optinere per premium?	*Zeigehand*

[9] Der Brieftext Suavissima – sedet erscheint in *Conc. cath.* I 14 (h XIV N.57 Z.6–12) als Zitat. Auch ein weiteres Stück dieses Briefes, das in Cod. Brux. 11 196 auf Fol.34^{vb} steht, aber dort nicht gekennzeichnet ist, wird in *Conc. cath.* I 14 (h XIV N.57 Z.12–22) zitiert. Für beide Zitatteile scheint Cod. Brux. 11 196 (= *Br*) nicht als Vorlage gedient zu haben; von den vielen Varianten möchte ich nur die auffallendste Abweichung aufführen: Et quidem – agnosco *Br*: sed quidem ego indignum esse non solum in numero sedentium, sed etiam stantium agnosco *Tr*; ego: me *add. Ba (Basel UB, Cod. AV 13; manu Johannis de Ragusa)*; locutus *Br*: letatus *Tr Ba.*
Denselben Brief zitiert NvK in seinem *Tractatus de auctoritate praesidendi in concilio generali*, hrsg. G. Kallen, in: CT II 1 (Heidelberg 1935) 18.

[10] Dieser Brief erscheint in Cod. Brux. 11 196 nochmals Fol.57ra; NvK kennzeichnete dort den Text mit einem Vertikalstrich.

[11] Als Zitat in *Conc. cath.* II 20 (h XIV N.170 Z.17–20); Nikolaus behandelte diese Problematik in II 7 (N.88). Der Beginn des Zitates ist in Cod. Brux. 11 196 gekennzeichnet; Varianten: Nam *Br*

Fol.42^{rb}	(Ebd. 202 Z.31–32): qua de re ut magnum omnipotenti domino munus offerre ualeatis, synodum congregare precipite	*Zeigehand*
Fol.43ra	(MG Ep II 209 Z.11–12): | Nec hoc quoque in hac sollicitudinis parte reliquimus, quod de habendis per parroechias conciliis patrum prouidentia utilitatis causa sancitum est	*Zeigehand* <parochiarum> synodi[12]
Fol.50^{vb}	(MG Ep I 332 Z.17–333 Z.11): Sicut enim nouit ueneranda mihi uestra sanctitas per sanctam calchedonensem synodi pontifici sedis apostolice, cui deo disponente deseruio, hoc uniuersitatis nomen oblatum est. Sed nullus umquam decessorum meorum hoc de profano uocabulo uti consensit, quia uidelicet, etsi unus patriarcha uniuersalis dicitur, patriarcharum nomen ceteris derogatur . . . unde nos quoque nobis non sumus, quia <in> illo, qui ubique est, unum sumus	Vertikalstrich
Fol.51ra	(MG Ep I 334 Z.17–21): Ita ut uniuersa sibi temptet adscribere et omnia, que soli uni capiti coherent, uidelicet christo, per elationem pompa<ti>ci sermonis eiusdem christi sibi studeat membra subiugare. Nec mirum, quod ille temptator, qui initium omnis peccati scit esse superbiam, et tunc ea in primo homine ante omnia usus est	*Vertikalstrich und Zeigehand*[13]
	(Ebd. Z.29–31): Si enim hoc dici licenter permittitur, honor patriarcharum omnium negatur. Et cum fortasse is in errore periit, qui uniuersalis dicitur, nullus iam episcopus remansisse in statu ueritatis inuenitur	*Exzerpierzeichen*
	(MG Ep I 336 Z.1–2): et in uestra beatitudine non uobis tantum modo, sed omnibus qui uobis subiacent congaudemus	subiacent
Fol.51^{rb}	(Ebd. 337 Z.2–3): Benedictionem autem uestram qua debuimus mente cepimus bene redolentem, bene sapientem	Nota benedic<tionem> papa ab anth<iocheno> patriarch<a> <debuit>
Fol.51va (s. Abb. 1)	(MG Ep I 340 Z.6–23): Numquid paulus pro uobis crucifixus est, aut in nomine pauli babtizati estis? Si ergo ille membra dominici corporis cercis extra christum quasi capitibus et ipsis apostolis subici partici[p]aliter euitauit: tu quid christo, uniuersalis scilicet ecclesie capiti, in extremo iudicii	*Vertikalstrich* . . . o probare nulli <homini>

om. Tr; speciali *Br*: specialia *Tr*; episcoporum certamine *Br*: certamina episcoporum *Tr*. Dieses Gregorzitat erscheint – wie alle weiteren Gregorzitate zur Textstufe I, aber auch zu II 34 – in Tr Fol.243^{v} als späterer Nachtrag am (unteren) Rand geschrieben von Helwig von Boppard. Derselbe Brief Gregors steht in Cod. Brux. 11 196 nochmals Fol.57ra – 57va (vgl. unten); an der Textstelle des obigen Zitates Fol.57^{rb} finden sich keine Randbemerkungen, auffallend ist dort die Lesung subire *Br*.

[12] Vgl. *Conc. cath.* II 1 (h XIV N.71 Z.20).

[13] Dieser Brief wird in *Conc. cath.* II 34 (h XIV N.258 Z.21–25) zitiert; der erste Teil des Zitates stellt eine freie Wiedergabe dieses ersten Textabschnittes dar, der von NvK mit Randlinie und Zeigehand versehen wurde, wobei die Randnote Fol.51va (vgl. die folgende Anmerkung) in die Formulierung einging. Der zweite Textabschnitt, der mit Exzerpierzeichen gekennzeichnet wurde, ist (außer dem Mittelstück: cum fortasse – dicitur) wörtlich übernommen. Das ganze Zitat ist von Helwig von Boppard in Tr Fol.262^{r} nachgetragen. Der Brief Gregors I. wird nochmals zitiert in: *Tractatus de auctoritate praesidendi in concilio generali*, S. 12.

	dicturus es examine, qui cuncta eius membra tibimet conaris uniuersalis appellatione supponere? Quis, rogo, in hoc tam peruerso uocabulo nisi ille ad imitandum proponitur, qui despectis angelorum legionibus secum socialiter constitutis ad culmen conatus est singularitatis erumpere, ut et nulli subesse solis omnibus preesse uideretur; qui etiam dixit: ‚In celum conscendam, super astra celi exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, similis ero altissimo'. . .	cristi membra <subiec>ta[14]
	Quid enim[15] fratres tui omnes ecclesie uniuersalis episcopi nisi astra celi sunt, quorum uita simul et lingua inter peccata erroresque hominum quasi inter noctis tenebras lucent? Quibus dum cupis temetipsum uocabulo elato preponere eorumque nomen tui comparatione calcare, quid aliud dicis nisi: ‚In celum conscendam super astra celi exaltabo solium meum'. An non uniuersi episcopi nubes sunt, qui et uerbis predicationis pluunt et bonorum operum luce coruscant? Quos dum uestra fraternitas despiciens sub se premere conatur	
	(Ebd. Z.30–341 Z.1): Certe petrus apostolus primus, membrum sancte et uniuersalis ecclesie; paulus, andreas, iohannes quid aliud quam singularum sunt plebium capita? Et tamen sub uno capite omnes membra	*Zeigehand* petrus membrum ecclesie
	(Ebd. Z.9–10): Nullus hoc sibi temerarium nomen arripuit. Ne, si sibi in ponti<ficatus> gradu gloriam singularitatis arripere<t>, hanc omnibus fratribus denegasse uidere[n]tur	
	(Ebd. Z.12–15): Contra quos peto, ut uestra fraternitas sollerter inuigilet, ne se eorum uerbis fallendum prebeat. Tanto enim maiores hostes credendi sunt, quanto magis laudibus adolantur. Relinque tales; et si omnino decepturi sunt, saltim terrenorum hominum et non sacerdotvm corda decipiant	*Vertikalstrich*
Fol.51^{vb}	(MG Ep I 343 Z.16–25): |et nos quidem, in quibus <talis> tantaque per ausum nefarium culpa committitur, seruamus	*Vertikalstrich*[16]

[14] Dieser Brief wird in *Conc. cath.* II 34 (h XIV N.258 Z.5 ff.) zitiert. Zunächst erscheint dort eine inhaltliche Wiedergabe des ersten Absatzes dieses Textabschnittes (vgl. N. 258 Z.7–10: . . . vult ostendere nullum episcopum ita principatum gerere in ecclesia, quod omnia membra ecclesiae sint subiecta . . .; vgl. dazu auch das Zitat aus Brief V 41 Fol. 51ra in *Conc. cath.* N.258 Z.24 f.: nullus est homo, cui omnia Christi membra sint subiecta). Das ganze Zitat ist von Helwig von Boppard in Tr Fol. 262^{r} am Rand nachgetragen.

[15] Drei Abschnitte dieses Briefes werden in *Conc. cath.* II 34 (h XIV N.258 Z.10–21) *wörtlich* zitiert: MG Ep I 340 Z.17 Quid enim – sunt; Z.19–21 Quibus – meum; 340 Z.30–341 Z.1 Certe – membra; Z.9–10 Nullus – viderentur; der letzte Abschnitt ist nur des Zitates wegen hier aufgeführt; er ist in der vorliegenden Handschrift nicht durch Zeichen hervorgehoben. Varianten: Nullus: Romanus pontifex *add. Tr*; nomen: universalis scilicet episcopus *add. Tr*; diesen beiden Ergänzungen, die NvK nur zur Herstellung des Sinnzusammenhanges eingefügt hat, stehen die gemeinsamen Abweichungen in *Br* und *Tr* vom editorisch gesicherten Gregor-Text gegenüber: arripere *Br Tr* statt arriperet und uiderentur *Br Tr* statt videretur.
Der Brief wird im *Tractatus de auctoritate praesidendi*, S. 12, nochmals zitiert.

[16] Als Zitat (gekürzt) in *Conc. cath.* II 17 (h XIV N.150 Z.8–13); in Tr Fol. 241^{r} als Nachtrag von Helwig von Boppard; Varianten: nefarium *Br*: temerarium *Tr*; adhibere *Br*: adire Tr. NvK hat den Beginn des Zitates in Cod. Brux. gekennzeichnet.

	quod precepit ueritas dicens: ‚Si peccauerit in te frater tuus, uade et corripe eum inter te et ipsum solum; si te audierit, lucratus eris fratrem tuum; si te autem non audierit, adhibe tecum unvm uel duos, ut in ore duorum uel trium testium stet omne uerbum; quod si non audierit eos, dic ecclesie; si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut inimicus (!) et publicanus'. Ego itaque per responsales meos semel et bis uerbis humilibus hoc, quod in tota ecclesia peccator (!) corripere studui, per me scribo, quicquid humiliter facere debui, non omisi; sed in ea correptione despicior. Restat, ut ecclesiam debeam adhibere	
Fol.52^{rb}	(MG Ep I 370 Z.27–371 Z.2): Si qua uero inquisitio de fide uel fortasse aliarum rerum inter episcopos causa emerserit, que discerni difficilius possit, collectis duodecim episcopis uentiletur atque decidatur. Sin autem decidi nequiuerit, discussa ueritate ad nostrum iudicium referatur. Omnipotens autem deus sua uos protectione custodiat honoremque perceptvm uos in moribus seruare concedat	*Vertikalstrich* 12 Episcopis
Fol.54va	(MG Ep II 320 Z.4–11): Iterata uos pro uestra mercede adhortatione pulsamus, ut congregari synodum iubeatis et, sicut dudum scripsimus corporalia sacerdotibus uicia et simoniace heresis prauitatem omnium episcoporum diffinitione damnari atque a regni uestri amputare finibus faciatis. Nec plus illis pecuniam optinere, quam precepta dominica permittatis. Nam dum omnis auaritia idolorum sit seruitus, quisquis hanc et maxime in dandis ecclesiasticis honoribus uigilanter non precauet, infidelitatis perditione subicitur, etiam si tenere fidem quam neglegit videatur	*Vertikalstrich*[17]
Fol.54^{vb}	(MG Ep II 325 Z.10–25): Et quidem ab antiqua patrum institutione didicimus, ut quilibet apud heresim in trinitatis nomine baptizantur, cum ad sanctam ecclesiam redeunt, aut unctione chrismatis aut impositione manus aut sola professione fidei ad sinum matris ecclesie reuocentur. Nec potest hoc ipsum baptisma dici iteratum, quod, sicut dictum est, in trinitatis nomine non erat datum. Nestoriani uero quia in sancte trinitatis nomine baptizantur	*Vertikalstrich*
Fol.55va	(MG Ep II 293 Z.17–19): Omnes etenim fratres sumus, unius imperatoris potestate conditi et sanguine redempti, et idcirco fratres nostros, quamlibet pauperes et abiectos, in nullo despicere debemus	*Zeigehand*
	(Ebd. 294 Z.3–6): Si igitur et pastor ecclesie apostolorum princeps signa et miracula singulariter faciens non dedignatus est in causa reprehensionis sue, rationem humiliter red-	*Exzerpierzeichen und Vertikalstrich*

[17] Als Zitat in *Conc. cath.* III 9 (h XIV Nr. 362 Z.4–8). Varianten: CCXXXII *Br*: ex Registro c.273 *Tr*; pro uestra mercede *Br*: per vestram mercedem *Tr*; sacerdotibus *Br*: sacerdotum *Tr*; aber mit Cod. Brux. schreibt Helwig von Boppard in Tr Fol.274^{r} amputare *Br Tr* gegen den gesicherten Gregor-Text amputari; so korrigiert auch Hrsg. h XIV N.362 Z.8.
Der in III 11 (h XIV N.374 Z.2–28) zitierte Brief Gregors an Adilbert, den König von England, erscheint hier vorausgehend Fol.53va. Der Cod. Brux. 11 196 diente aber nicht als Vorlage: Nikolaus schreibt ad Hilpertum regem francorum (!); viele Varianten und keine Kommentierung in dieser Hs.

	dere, quanto magis nos peccatores, cum de re aliqua reprehendimur, reprehensores nostros ratione humili placare debemus?	
Fol.57ra	(MG Ep II 144 Z.24–145 Z.5): Hinc est enim ut qociens . . . possit inueniri (vgl. oben Fol.37rb)	*Vertikalstrich*
Fol.59ra	(MG Ep I 4 Z.23): Si karitatis uirtus in proximi dilectione consistit, sic diligere proximos sicut nos iubemur, quid est quod beatitudo uestra non ita ut se diligit?	*Randglosse*
Fol.61ra	(MG Ep I 36 Z.30–33): Cunctas uero, quas prefata ueneranda concilia personas respuunt, respuo. Quas uenerantur, amplectitur, quia dum uniuersali sunt consensu constituta, se et non illa destruit, quisquis presumit aut soluere, quos religant aut ligare, quos soluunt	*Randlinie* XV d. sicud sancti[18]
Fol.61rb	(MG Ep I 39 Z.7–9): Preterea sicuti patriarhis aliis patribus(!) uestris sinodicam uobis epistolam direxi, quia apud me semper hoc estis, quod ex omnipotentis dei munere accepistis esse . . .	*zwei Vertikalstriche* nota quod papa dicit patriarc <his> synodic<am> misiss<e>
	(MG Ep I 43 Z.4–5): non romanorum, sed langobardorum episcopus factus sum, quorum sintichie[s] <s>pate sunt et gratia pena. Ecce ubi me uestra patrocinia perduxereunt gemo cottidie occupationibus pressus et respirare non ualeo	*Vertikalstrich* nota
Fol.67ra	(MG Ep I 154 Z.1–10): Postquam enim ad beatitudinem uestram et decessoris mei et mea in causa honorati arhidiaconi scripta directa sunt, tunc contempta utriusque sentencia, prefatus honoratus proprio gradu priuatus est. Quod si quislibet ex quattuor patriarhis fecisset sine grauissimo scandalo tanta contumatia transire nullo modo potuisset. Tamen postquam fraternitas uestra ad suum ordinem rediit, nec ego mee uel antecessoris mei memor iniurie sum. Quod uero dicitis, uestris temporibus debere seruari que a decessoribus quoque tradita atque custodita sunt, absit a me, ne statuta maiorum consacerdotibus meis in qualibet ecclesia confringam, quia mihi iniurio(!) facio, si fratrum meorum iura perturbo	*Vertikalstrich* nota
	(MG Ep I 156 Z.4–17): Hanc ergo matrem . . . exhibet	*Vertikalstrich*
Fol.67rb	(Ebd. Z.36–157 Z.2): De ecclesiasticis uero priuilegiis, quod uestra fraternitas scribit, hoc postposita dubitatione teneat, quia sicut nostra defendimus, ita singulis quippe quibusque ecclesiis sua iura seruamus, nec cuilibet fauente gratia ultra quam meretur impertior, nec nulli hoc quod sui iuris est ambitu stimulante derogabo, sed fratres meos honorare per omnia cupio honore singulos subuehi, dum modo non sit quod alteri iure ab altero possit opponi. Responsalium uero uestrorum moribus ualde congaudeo, in quibus mihi ostensum est, quantum me diligitis, qui ad me electos fratres et filios transmisistis	*Vertikalstrich*

[18] Als Zitat in *Conc. cath.* II 13 (h XIV N.124 Z.20–22 und 24); Varianten: religant *Br*: ligant *Tr*. Vgl. *Corpus Iuris Canonici*, hrsg. Ae. Friedberg, zu D. XV c.2 Anm. 70.

Fol.68ra	(MG Ep I 168 Z.4–10): Hec enim consona sanctis patribus definicione sancimus, ut qui sacris nescit obedire canonibus, nec sacris administrare, uel communionem capere sit dignus altaribus. Res autem siue sacras siue alias mobiles immobilesque eius ecclesie, quas hactenus dicitur retinere, quarum noticiam nobis oblatam presentibus annectimus litteris, sine aliqua fraternitas tua dilatione restituat. De quibus si qua inter uos questio uertitur uolumus, ut apud responsalem nostrum in urbe regia uentiletur	*Hand mit langem Zeigefinger über vier Zeilen*[19]
Fol.70ra	(MG Ep I 203 Z.16–23): Nam profecto . . . festinant	*Vertikalstrich*
Fol.70^{rb}	(MG Ep I 204 Z.16–24): Quamuis . . . hortamur, ut officium primatus <scilicet provinciae Numidiae>, quod deo habetis auctore, tota intentione sic studeatis sagaciter exhibere, quatenus ad hunc uos ordinem peruenisse et anime uestre proficiat et aliis in futurum exemplum bone imitationis existat	*Vertikalstrich*
Fol.70va	(MG Ep I 209 Z.28–210 Z.5): Sed etiam nunc dico – loqui non debeo	*Vertikalstrich*
Fol.70^{vb}	(MG Ep I 213 Z.11–16): hec per priuilegium . . . sinodorum sententiam sequentes minores culpas que negantur ulcisci recusamus, hoc tamen, quia semel et iterum sit factum cognouimus, sed fieri ulterius prohibemus	
Fol.71ra	(Ebd. Z.26–214 Z.7): ut deliberemus . . . nulli hoc umquam cuilibet ecclesie fuisse concessum	*Vertikalstrich*
Fol.71va	(MG Ep I 223 Z.4–21): Quia plerumque . . . proficiunt	*Vertikalstrich*
Fol.72^{vb}	(MG Ep I 245 Z.3–12): Visitatores ecclesiarum . . . disponi	*Vertikalstrich*
Fol.74ra	(MG Ep I 265 Z.18 – 266 Z.13): De corporibus uel(!) beatorum apostolorum . . . non ex corporali presentia, sed ex protectione semper habebitis	*Zeigehand am unteren Rand* nota de corporibus apostolorum
Fol.78^{vb}	(MG Ep I 340 Z.1–14): Humilitatem ergo frater karissime totis uisceribus dilige, per quam cunctorum fratrum concordia et sancte uniuersalis ecclesie unitas ualeat custodiri. Certis(?) apostolus quum audiret quosdam dicere: ego sum pauli, ego apollo, ego uero cephe; hanc dilacerationem corporis dominici, per quam membra eius aliis quodammodo se capitibus sociabant, uehementissime perhorrescens exclamauit dicens: ‚Numquid paulus pro uobis (vgl. oben Fol.51va) . . . uideretur	*Vertikalstrich Exzerpierzeichen*[20]
Fol.79va	(MG Ep I 348 Z.1–5): Quicquid uero de reditibus illius ecclesie accesserit, quattuor iuxta consuetudinem oportet fieri portiones: una scilicet, que clero prebenda sit, alia pauperibus. De reliquis autem duabus partibus tres fieri uolumus: unam sartatectis profuturam, aliam pro sustentatione sua castorio proprio (scilicet episcopo) dirigendam, reliquam tibimet retinendam	*Vertikalstrich*

[19] Als Zitat in *Conc. cath.* II 20 (h XIV N.170 Z.11–13); in Tr Fol.243^{v} als Nachtrag von Helwig von Boppard; Varianten: vel *Br*: nec *Tr*.

[20] Nikolaus hat denselben Brief (V 41) schon Fol.51va mit Glossen und mit einer Zeigehand versehen; vgl. oben Anm. 14.

Fol.79^{vb}	(MG Ep I 268 Z.20–269 Z.1): Nos enim ueneramur sanctas iiii sinodos: nicenam, in qua arrius, constantiopolitanam, in qua macedonius, ephesinam i, in qua nestorius atque dioschorus, calcidonensem, in qua eutices dampnatus est; profitentes quia quisque aliter sapit quam iiii sinodi	*Vertikalstrich Exzerpierzeichen*
Fol.80va	(MG Ep I 374 Z.13–14): Quo modo ergo pro aliorum peccatis intercessurus est, qui sua primitus non defleuit? Talis etenim pastor non munit gregem, sed decipit	*Exzerpierzeichen*
Fol.80^{vb}	(MG Ep I 377 Z.19–27): Nam si quid tale fieri deinceps senserimus, iam non uerbis, sed canonica hoc ultione corrigemus et de uobis, quod non oportet, aliud incipiemus habere iudicium. Nouit autem fraternitas uestra, quia prius pallium nisi dato commodo non dabatur. Quod quoniam incongruum erat, facto concilio ante corpus beati p<etri> apostolorum principis tam de hoc, quam de ordinationibus aliquid accipere sub districta interdictione uetuimus. Oportet ergo, ut neque per commodum neque per gratiam aut quorundam supplicationem aliquos ad sac<r>os ordines consentiatis uel permittatis adduci	*Vertikalstrich*
Fol.81^{rb}	(MG Ep I 386 Z.3–4): quia bonitas prepositorum salus est utique subditorum	*Exzerpierzeichen*
Fol.81va	(MG Ep I 390 Z.7–14): Oportet ergo, ut fraternitas tua erga monasteria ciuitatis parochieque sue omnesque subiectos pastorali cura diligenter inuigilet et de uita actuque eorum sit omnino sollicita . . . urgearis	*Vertikalstrich*
Fol.82^{rb}	(MG Ep I 399 Z.23–400 Z.5): . . . et remoto studio uno eodemque consensu talem sibi preficiendum expetant sacerdotes, qui et tanto ministerio digni ualeant reperiri et a uenerandis canonibus nullatenus respuantur. Qui . . . ad nos ueniant consecrandi . . . Monasteria autem, si qua sunt in earum parrochia constituta, sub tua cura dispositioneque . . . esse concedimus	*Vertikalstrich und Exzerpierzeichen*

DER JUNGE CUSANUS WAR IM JAHRE 1428 ZU HANDSCHRIFTEN-STUDIEN IN PARIS

Von Rudolf Haubst, Mainz

Von der ungefähren Bestimmung des Geburtsdatums des NvK bis zu seiner Abreise vom Konzil zu Basel (1401–17. Mai 1437) reicht die 1. Lieferung zum I. Band der von E. Meuthen (im folg. auch von H. Hallauer) herausgegebenen *Acta Cusana* (Näheres s. in der Besprechung von M. Watanabe: MFCG 12 [1977] 155–158). Sowohl durch die Reichhaltigkeit der großenteils erstmals veröffentlichten Quellen und Fakten wie durch die Umsicht und Akribie ihrer Darbietung und Analyse stellt bereits dieser 1. Faszikel ein Glanzstück von Editionsarbeit dar. Gerade die mit der ganzen Komplexität dieses Arbeitsfeldes bestens vertrauten Herausgeber rechnen jedoch wohl am wenigsten damit, daß keine weiteren Einzelheiten mehr auffindbar seien. Im Gegenteil: Die von ihnen vorgelegte Dokumentation bietet zugleich auch einen optimalen Raster, an dem sich kleinere noch ausfüllbare Lücken je nachdem leicht erkennen und nachtragen lassen. Ihre außerordentliche Zuverlässigkeit erweist sich überdies darin, daß die hier nun folgenden Addenda keine Verbesserungen erfordern, sondern lediglich Ergänzungen und Präzisierungen darstellen. Bei deren Thematisierung beschränke ich mich hier auf den Sektor der Hss.-Studien des jungen NvK.

1. Nikolaus war im Frühjahr 1428 in Paris

Als Nr. 238 der *Acta* ediert Meuthen, auf Paul Lehmanns *Mitteilungen aus Handschriften* III, 42 (1932) gestützt, eine autographe Notiz des NvK in dem heutigen Cod. Lobkowitz 249 (neue Signatur: XXIII D 132) der Universitätsbibliothek zu Prag[1], Fol. 95^{r}. Nach dieser Notiz hat Nikolaus am 27. Mai 1435 zu Koblenz sowohl die vorstehende Schrift (Fol. 49^{r}: *Incipit Practica magistri*

[1] Außer dem bei den Kueser Hss. üblichen Besitzvermerk auf Fol. 1 (liber hospitalis s. Nicolai prope Cusam) steht auf dem letzten Blatt (135^{v}) in auffallend großen Lettern: liber hospitalis Sancti Nicolai in cusa prope Bergkastel (!) cis flumen Moselle, sowie darüber diese autographe Erklärung des Entleihers: Hunc librum ego Hieronymus Ainkhurn a venerabilj Domino Adam de Engers, rectore hospitalis Cusanj, dominica Jubilate 1532 accomodato (!) recepj; qui quamprimum eidem hospitalj restituj debebit. Hieronymus manu propria. – Daß der Kodex dann trotzdem anderswo landete, ist ein besonders beredtes Beispiel für eine Ausleihe ohne Wiederkehr! – Wie Cusanus hat auch der genannte Entleiher im Kodex manche Marginalien eingetragen; darunter auch den achtzeiligen Spruch auf dem zwischen Fol. 94 und 95 liegenden Zettel, den er „Nico. Cusanus" zuschreibt.

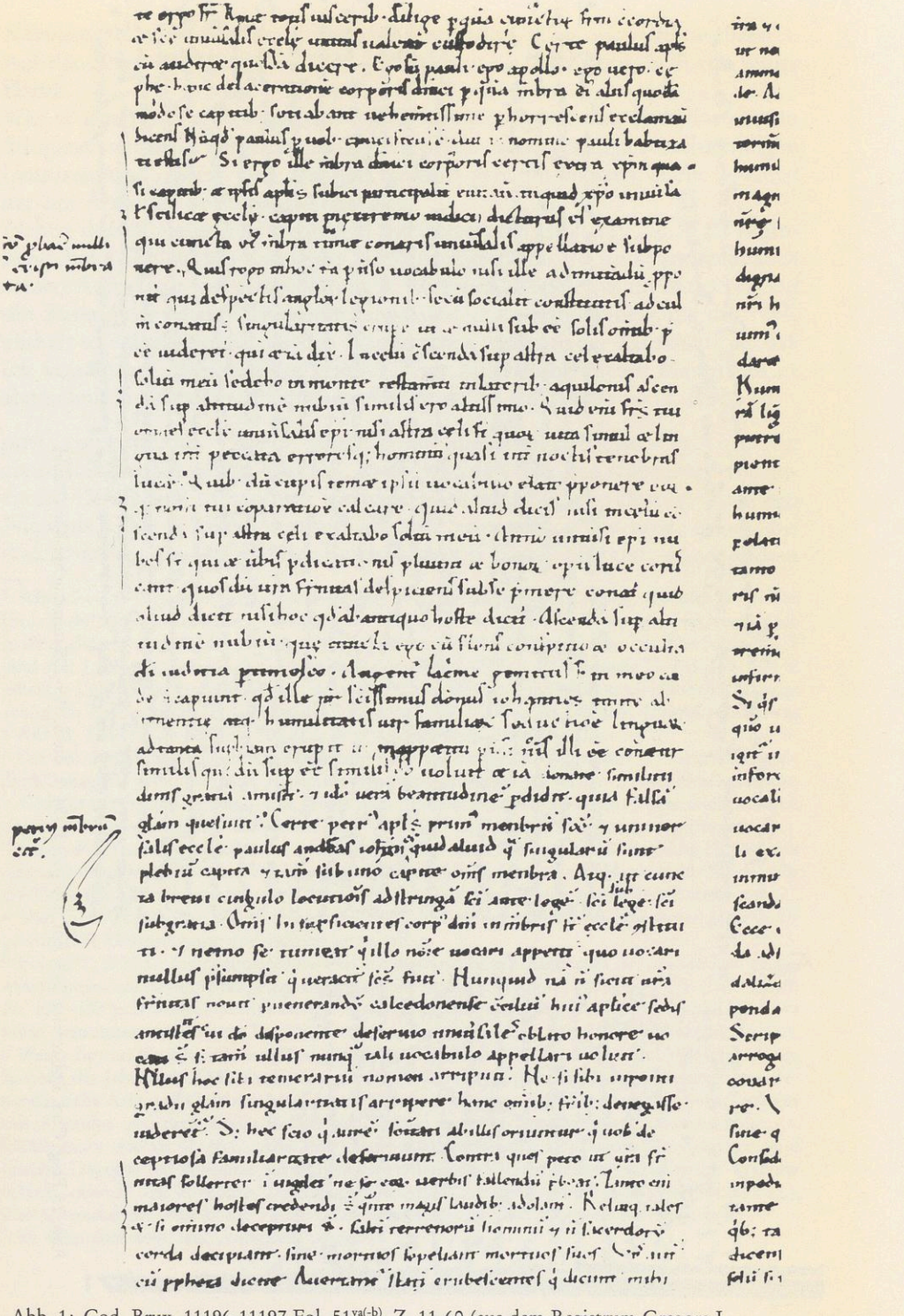


Abb. 1: Cod. Brux. 11196-11197 Fol. 51$^{va(-b)}$, Z. 11-60 (aus dem Registrum Gregors I. s. S. 192 f.)

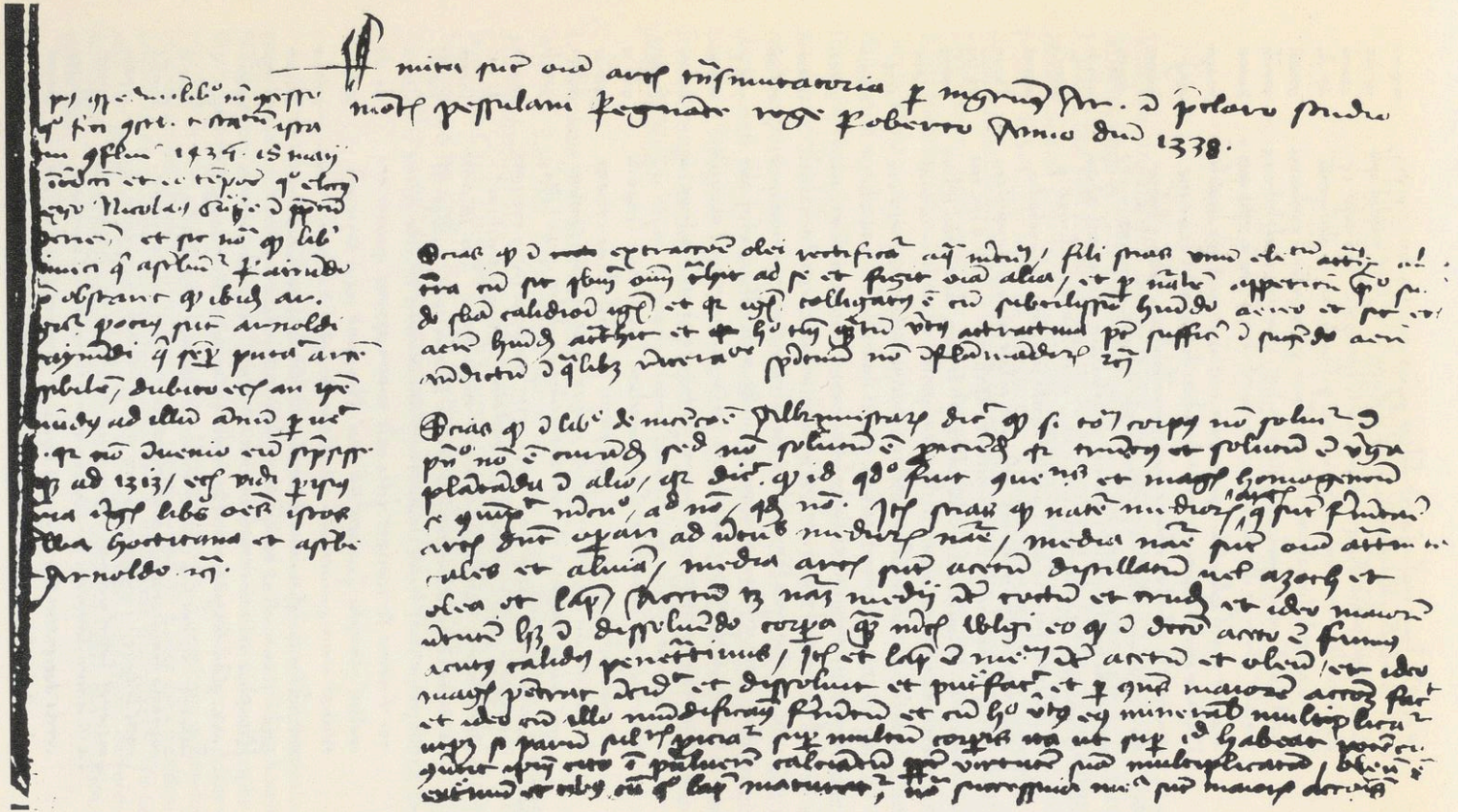


Abb. 2: Prag, Cod. Lobkowicz 249, Fol. 129^{v}, Z. 33-54 (s. die S. 199-205 untersuchte Marginalie)

Raymundi Lulii[2]) wie den „folgenden Codicillus"[3] „ex originali" verbessert. Auf den Seiten 129r–130r und 134r–135r stammt auch die Textschrift von seiner Hand.

Was er dort an alchemistischem Schrifttum exzerpiert hat, bedürfte ebenso dringend wie die vorgenannten Marginalien einer baldigen sachkundigen Untersuchung[4]. Unter den Namen, die dort genannt werden, sticht zweimal der des Arnaldus de Villanova hervor[5].

Neben dessen erster Erwähnung in den Exzerpten (Fol. 129v, Z.33 f.) beginnend, hat Nikolaus am Rande die Notiz nachgetragen, die unter anderem auch seinen Aufenthalt in Paris erwähnt. E. Meuthen schrieb mir im Mai 1977, auf die Zusendung einer Photokopie hin, dazu: „Die Randbemerkung des NvK enthält so viel an biographischen Neuigkeiten, daß es in der Tat schade ist, daß ich von dieser Notiz nichts erfuhr". Der linke Rand dieser Marginalie ist abgeschnitten; der Text dürfte am ehesten so zu ergänzen sein (s. Abb. 2):

post „compendium" (= Fol. 100r–128v) in libro mihi concesso <ex> quo feci conscribi „testamentum" (= Fol. 1r–46v und 49r–95r), ista <nota>ui[6] confluencie 1435 18 maij <tempore> interdicti et eo tempore, quo electus <fui> ego Nicolaus Cůße in praepositum <Monaste>riensem; et sic nota, quod libri <alch>imici, qui ascribuntur Raimundo, <si n>on obstaret, quod ibidem

[2] Schon Fol. 49r steht am Rande, von Hand des NvK: aliter data (statt: docta). Ob auch der 1. Teil (Fol. 5r–46v) des ps.-lullschen „Testamentum" (die „theorica") von NvK korrigiert ist, vermag ich z. Zt. nicht zu sagen, da das Cusanus-Institut davon noch keine Photokopie hat. Die beiden Teile sind von J. MANGET: *Bibliotheca chemica curiosa* (Genf 1702) I, 707 ff. sowie II, 763 ff. u. 806 ff. ediert. – Lull wurde das ganze Testamentum erst nach dessen Tod (1316) unterschoben. Das zeigt schon das Postscriptum (Fol. 95r) mit der Jahreszahl 1332; Näheres: TOMAS u. JOAQUIN CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filos. Española*, tomo II (Madrid 1943) 52–54.

[3] Die Fol. 100r–128v folgende Schrift (Incipit liber qui dicitur „Vade mecum" . . . seu „Compendium" magistri raymundi lulii – Explicit thesaurus infinitus) wird auch „Codicillus" genannt; s. CARRERAS Y ARTAU, II 54 f. – Die Seiten 120r–121v (nach dem leeren Blatt 119) hat nach Ausweis der Schriftzüge Johannes Stam (vgl. MFCG 12 [1977] 62 f., Anm. 4) später nachgetragen.

[4] Schon P. LEHMANN schloß seine Mitteilungen über diese Hs. mit der Bemerkung (S. 44), sein „im einzelnen wohl mancher Ergänzung bedürftiger Hinweis auf die Lobkowitz-Hs. dürfte (für die Gesamtausgabe des literarischen Nachlasses des Cusanus) gerade zur rechten Zeit kommen". – Von Herrn Prof. Jost Weyer (Hamburg) ist für einen der nächsten Bände dieser MFCG die gewünschte Untersuchung und Edition zu erhoffen.

[5] Fol. 129v, Z.33 f.: Finita sunt omnia artis transmutatoria per magistrum Ar. in praeclaro studio montis pessulani (Montpellier) Regnante rege Roberto Anno domini 1338. – Fol. 131r (Überschrift zu 131r–133v): Tractatus secundus, qui docet humidum radicale servare, et Arnoldi de nova villa: senectutem retardare. Das Ende dieser Kopie ist mit der Jahreszahl 1445 signiert. – Wenn die von NvK benutzten „Transmutatoria" wirklich Arnaldus selbst zum Verfasser haben, ist auch die Jahreszahl 1338 als das Datum der NvK vorliegenden Kopie zu verstehen. Denn der katalanische Arzt und Gelehrte Arnaldus de Villanova ist schon i. J. 1311 gestorben. – Lull scheint mit Arnaldus und dem König Robert von Neapel kaum in Beziehung gestanden zu haben; s. CARRERAS Y ARTAU II, 46 f. „Die ihm (Lull) zugeschriebenen alchemistischen Schriften sind unecht. Dagegen hat Arnaldus vermutlich alchemistische Studien getrieben und einige Traktate verfaßt, obwohl dies in neuerer Zeit angezweifelt wird"; so J. WEYER, in: E. Schmauderer (Hrsg.), *Der Chemiker im Wandel der Zeiten* (Weinheim 1973) 24 (dort auch weitere Literatur).

[6] Es kann auch sein, daß „compleui" dastand.

ar<noldus> <redi- oder eli- oder deli?>gatur, potius sunt arnoldi <quam> raymundi, qui semper putavit artem <pos>sibilem[7]; dubito etiam, an ipse <ray>mundus ad illum annum pervenerit <1338>[8], quia non inuenio eum scripsisse <nisi us>que ad 1313; etiam vidi parisius <in cu>ria regis libros omnes istos <in ling>wa hoctitana[9], et ascribe<bantur>Arnoldo etc.

Daraus sei hier zunächst nur das Folgende hervorgehoben (und aus dem schon Gesagten ergänzt):
a) Im Jahre 1435 stand Nikolaus in Koblenz ein Kodex zur Verfügung, aus dem er das unter dem Namen Lulls gehende „Testamentum" kopieren ließ. Da die Niederschrift des „Compendium" (im heutigen Cod.Lobk.249) von derselben Hand stammt, ließ er wohl auch dieses kopieren. Am 18. Mai fand er in diesem Kodex auch das (und/oder notierte er sich aus diesem das), was nun auf fol.129^{r-v} (und 130^{r}?) steht, und was er zumindest zum Teil Arnoldus de Villanova zugeschrieben fand. Am 27. Mai (s. *Acta* Nr. 238) hat er die Kopien des „Testamentum" und des „Compendium" an Hand dieser (oder einer anderen?) Vorlage, die er für „das Original" (des Arnaldus?) hielt, korrigiert[10].

---

[7] Nachdem ich zunächst <comprehen>sibilem konjiziert hatte, begründete E. Meuthen die Lesung <pos>sibilem damit, daß der senkrechte Duktus des ſ noch die cusanische Schreibweise des ſi vermuten läßt. – In beiden Fällen soll hier die logische Faßlichkeit und Praktikabilität der „Kunst" Lulls unterstrichen werden. Im Explizit nach dem *Codicillus* heißt es dagegen, vielleicht auch im Hinblick auf das Testamentum: „Explicit thesaurus infinitus". Im Unterschied zu der betonten Rationalität Lulls heißt es auch zum Schluß der ersten Exzerpte aus der Arnaldus zugeschriebenen „Ars transmutatoria" Fol. 129^{v}, Z.30 f.: et scito hec, que tibi . . . rusticalibus uerbis hic in praesenti opere designamus, cum habebis hoc, quod desideras, cum adiuuamine eius . . .

[8] Die Jahreszahl 1338 konjiziert E. Meuthen, weil noch der Rest einer 8 da zu stehen scheint. Das „nisi" konjiziere ich darum, weil NvK von den zahlreichen Werken Lulls aus d. J. 1313 (s. E. Platzeck, *Raimund Lull* [Düsseldorf 1964] Bd. II, S. 70–77, Nr. 224–254) nachweislich mehrere gekannt hat.

[9] Hier vermutete ich zunächst eine Verballhornung von „katalana". E. Meuthen machte mich aber am 19. Okt. 1979 dankenswerterweise auch auf die Bedeutung aufmerksam, die im Mittelalter der *lingua occitana* zukam, und daß diese in den letzten Jahrzehnten starkes literaturgeschichtliches Interesse findet. – Für das Nähere vgl. R. Lafont – Chr. Anatole, *Nouvelle Histoire de la litterature occitane*, t. 1 u. 2: Publications de l'Institut d'études occitanes (Paris 1970); I. Salvat, *Gramatica Occitana* (Toulouse ^{3}1973). – Die Herkunft des Attributs „occitana" (ebenso wie „Langue d'oc") von dem lateinischen „hoc" (für „ja") erklärt noch die Schreibweise „hoctitana" bei NvK. – Raimund Lull finde ich nirgends als Autor in der „okzitanischen" Sprache genannt. E. Platzeck zählt ihn „zu den Begründern der alten katalanischen Literatur" (*Raimund Lull*, Bd. I, S. 46). „Lull selbst spricht weder vom Katalanischen noch vom Provenzalischen, sondern – wie es damals üblich war – vom ‚Romanischen'" (Ebd. Bd. II, S. 139*, Anm. 21). – Demgemäß scheint auch Cusanus in der lingua hoctitana, die vor der (im 12. Jhdt. beginnenden) Verselbständigung des Katalanischen von Nizza bis Tarragona gesprochen wurde (Lafont – Anatole I, 17), ein zusätzliches Indiz dafür gesehen zu haben, daß die „libri alchimici" nicht von Lull, sondern von Arnald von Villanova (in Montpellier) geschrieben seien. Doch auch Arnald selbst schrieb katalanisch (s. LThK^{2} I, 888), und das darf als ein zusätzliches Argument dafür gelten, daß die „Libri alchimici" auch von ihm nicht geschrieben sind.

[10] Im heutigen Cod.Cus.83 hat NvK, anscheinend schon 1428 zu Paris, auf Fol. 61^{v}–62^{r} unter der

b) Nikolaus neigt der Annahme zu, daß dieses ganze Schrifttum nicht Lull, sondern Arnald von Villanova zum Verfasser hat; denn dafür führt er diese drei Gründe an: daß Lulls „Kunst" anders (nämlich rationaler) aufgemacht ist; daß Lull nicht bis zum Jahre 1338 lebte, und daß er, NvK selbst, alle diese Schriften in Paris Arnaldus zugeschrieben fand. Damit, daß es sich hier um Pseudo-Lulliana handelt, damit traf Cusanus sicher ins Schwarze. Auch gegenüber der Vermutung, daß Arnaldus die genannten alchemistischen Schriften verfaßt habe, hätte ihn – außer der Erwähnung Arnalds († 1311) im Text – die Jahreszahl 1338 skeptisch machen können.
c) Für die heutige Cusanus-Biographie ist die in der Marginalie nur beiläufig gemachte Bemerkung, daß er die besagten Schriften unter dem Namen Arnalds in Paris vorfand, von besonderer Wichtigkeit. Dafür gab es nämlich bisher keinen Beleg; und von daher fällt jetzt auch auf einiges andere erhellendes Licht. So läßt sich nunmehr vermuten, daß Nikolaus auf eben dieser Reise nach Paris im Jahre 1428 in Laon Station machte und dort die *Libri Carolini* kennenlernte (Näheres s. bei Meuthen, *Acta*, Nr. 65). Daß dies näherhin im „Frühjahr 1428" war, wird durch das folgende präzisiert.

2. *In Paris*, nicht in Kues, *hat Nikolaus im Frühjahr 1428 sich die im heutigen Cod.Cus. 83 erhaltene Exzerpten-Sammlung*[11] aus dem *Liber contemplationis* (magnus) Lulls (Fol. 51^{r}–60^{v}) und aus weiteren 26 Schriften Raimunds (Fol. 93^{r}–102^{r})[12] angelegt. In Verbindung mit den beiden Notizen (über seine Anwesenheit in Laon i. J. 1428 und die über Paris) bilden dafür die folgenden beiden autographen Hinweise im heutigen Cod.Cus. 83 einen durchschlagenden Beleg:

Cod.Cus. 83, Fol. 51^{r}, Z.1 f.: Extractum ex libris meditationum raymundi, quos propria manu scripsit et dedit fratribus cartusiensibus parisius per me nicolaum Cůße 1428 inceptum feria 2^{a} post judica in quadragesima[13].

Ebd. Fol. 97^{r}, Z.19–21: Nota bene, quod ego haec ex libro, quem raymundus propria manu scripsit, collegi et inveni per unum alium valentem pluries sua scripta vitiosa in grammatica reformata in alia littera (usw.)[14].

Noch E. Colomer meinte freilich, „der Ort dieser ersten Begegnung" des NvK mit Ramon Llull sei „sein Heimatort Kues" gewesen[15]. So lange von dessen Aufenthalt in Paris nichts bekannt war, lag diese Annahme darum nahe, weil das „Cůße" zunächst an eine Ortsbestimmung denken läßt (zumal hier auch nur dieser Heimatort groß geschrieben ist). – E. Meuthen hat jedoch schon in

---

Überschrift „Istud Alphabetum servit ad libros testamenti et codicilli Raymundi" sich eine alphabetisch angelegte Zeichenerklärung zu dem ps.-lullschen Corpus Alchimisticum notiert; s. unten Anm. 21.

[11] Näheres zum Inhalt: E. Colomer, *NvK und Raimund Lull* (Berlin 1961) 47–52.

[12] Näheres zum Inhalt: Colomer, a. a. O. 52–60. Diese exzerpierten Texte hat Colomer S. 125–186 ediert.

[13] In den *Acta Cusana*: Nr. 59. NvK begann seine Lull-Exzerpte mithin am 22. März 1428.

[14] Näheres s. Colomer, S. 151, Z.1–7 (mit Anm.64).

[15] Ebd. 47; vgl. ebd. 8 f.

seiner Anmerkung zu *Acta* Nr. 59 mit erstaunlichem Scharfsinn die Vermutung ausgesprochen: „Cůße bezeichnet wohl nicht, wie Honecker 293 und Colomer 47 meinen, den Ort der Aufzeichnung, sondern den Beinamen des NvK". In den Acta selbst fand ich dafür, neben Nic. Crebß udgl., Nic. Cancer, sowie Nic. de Cusa (od. auch z. B. „von Cose": Nr. 95) und dem von Poggio gebrauchten „Nicolaus Treverensis" (Nr. 34, 35, 70 u.73)[16], keinen zweiten Beleg. Doch im Kontext der soeben edierten Marginalie in Cod.Lobkowitz 249 ist das Cůße eindeutig nicht lokativ, sondern nur als Beiname zu verstehen[17].

Bei der jetzigen Quellenlage ist auch die Vermutung Colomers hinfällig, daß die Exzerpierung von Cod. 83, Fol. 93^{r}–102^{r} erst „in die Zeit nach 1428 falle"[18]. Dagegen sprechen diese Gründe: Wie Colomer bereits darlegt, hat Lull selbst der Kartause von Vauvert (bei Paris) außer dem Libre de Contemplació mindestens elf seiner Werke hinterlassen und kam eine weitere „reiche Lullus-Sammlung" über Thomas Le Myésier, einen Freund Lulls, „in den Besitz der Sorbonne"[19]. Deshalb ist damit zu rechnen, daß NvK zu Paris seine Exzerpte, die er am 22. März in der Kartause begann, anschließend an der Sorbonne fortsetzte. Zweitens hätte weder die Kartause noch die Sorbonne die insgesamt 27 Schriften dem jungen Deutschen zur Mitnahme nach Kues ausgeliehen. Eben das brachte wohl auch schon J. Marx angesichts der „eigenhändigen Notizen in Handschrift Nr. 83 und 85" auf den Gedanken, daß „Krebs" im Zuge seiner frühen Lull-Studien sich „auch noch nach Paris begeben habe"[20]. Dazu kommt drittens sozusagen diese Probe aufs Exempel, daß die beiden Exzerptenreihen auf solchen Doppelblättern aufgezeichnet sind, deren Papier Fol. 54, 57, 58 und 60 sowie Fol. 93, 94, 95, 97 und 99 den gleichen Anker (und nur diesen) als Wasserzeichen hat[21].

---

[16] Auch Nikolaus selbst nannte sich schon sehr früh so; s. MFCG 1 (1961) 19 und die dortige Abbildung 1. Seine Bezeichnung als „Nicolaus Cusanus" scheint auf Enea S. Piccolomini zurückzugehen; vgl. meine *„Studien zu NvK und Joh. Wenck"* (BGPhThMa 38/1 [1955] 32). Zu den vom jungen Cusanus öfter gezeichneten Wappen NK (K = Krebs) s. W. Krämer: MFCG 12 (1977) 44.

[17] Die Annahme, daß NvK zu Kues (und nicht zu Münstermaifeld) zum „praepositus monasteriensis" gewählt worden sei, wäre ja doch wohl absurd.

[18] Colomer, S. 52. Der Freiburger Theologiestudent J.-M. Weber machte mich – auf eine Anregung von Ch. Lohr hin – auf diese Auffassung Colomers durch eine Anfrage aufmerksam, wie sich meine Datierung der 1. Niederschrift von *Sermo* I schon auf Weihnachten 1428 zu dieser Ansicht Colomers verhalte und wie sich, wenn man diese letztere annimmt, bei NvK schon so früh eine solche Kenntnis der Korrelativenlehre Lulls erklären lasse, die sich in der ersten Exzerptenreihe noch nicht findet. Dr. M. Bodewig und ich gingen in der Tat schon bei dem Quellennachweis für *Sermo* I ohne Bedenken von der zeitlichen Kontinuität der beiden Exzerptenreihen aus.

[19] Colomer, S. 6 f.; vgl. S. 9.

[20] J. Marx, *Nikolaus von Cues und seine Stiftungen zu Cues und Deventer:* Festschr. z. Bischofsjubiläum (Trier 1906) 146.

[21] Die Fol. 93–102 bilden also offensichtlich einen Quinternus, nämlich eine Lage von fünf Doppelblättern, u.z. mit je einem Wasserzeichen. Bei Fol. 51–60 handelt es sich näherhin um einen

In der neuentdeckten Glosse bezeugt Nikolaus überdies ausdrücklich, daß er zu Paris am Königshof, also wohl in der Bibliothèque Royale, die unter dem Namen des Arnaldus de Villanova gehenden alchemistischen Schriften vorfand und eingesehen hat.

Für die weitere Forschung stellt sich damit die Frage, ob und wo die damals von NvK zu Paris exzerpierten Hss. noch auffindbar sind. Daß *Heymeric van den Velde* (de Campo) schon zu Köln (in den Jahren 1425–28) das besondere Interesse des jungen Cusanus nicht nur auf Albertus Magnus, sondern auf Lull hingelenkt habe, ist schwer zu beweisen[22]. Das vertraute Verhältnis, das zwischen beiden schon etwas früher begann[23], legt jedoch nicht nur diese Vermutung nahe, es reizt auch zu der Vorstellung, daß Heymeric, der selbst von 1410 bis mindestens 1415 zu Paris studiert hatte[24], im Frühjahr 1428 seinen Schüler mit nach Paris nahm und ihm dort den Zugang zu den Bibliotheken verschaffte, die ihm ein genuines Lull-Studium ermöglichten.

3. Nach einer verläßlichen Identifizierung einiger solcher Schriftstücke, die einwandfrei von der Hand Heymerics stammen[25], sehe ich nun aber auch umgekehrt endlich klar, daß die *Notiz zur Ars* des *Raimundus* (Incipit: Fundatur praenotata ars) *in Cod. Cus. 83*, Fol.303^{r} (Forts. 302^{v}), deren Abfassung durch den jungen Cusanus Colomer nachdrücklich behauptet hat[26],

---

Sexternus, da auch noch die Blätter 61 und 62 hinzuzurechnen sind; auch diese tragen nämlich dasselbe Wasserzeichen. Dazu kommt, daß auch die Seiten 61^{v} und 62^{r} von NvK selbst (anscheinend schon zu Paris) mit einer Notiz beschrieben sind (s. oben Anm. 10), die bereits dieselben ps.-lullschen *libri testamenti et codicilli Raymundi* betrifft, mit denen er sich, wie wir bereits sahen, i. J. 1435 zu Koblenz näher befaßte. – Das Wasserzeichen „Anker" findet sich außerdem auf den Folien 69 f., 76, 84 f., 109–114, 120, 122, 139–142 sowie 145 f. Das kann eine (noch zu untersuchende) Kette von weiteren Indizien dafür sein, wann und wo Nikolaus in den Besitz der betreffenden (circa zehn) Lull-Schriften kam. Unter den Wasserzeichen in dem Predigt-Kodex 220 findet sich ja z. B. überhaupt kein Anker; s. MFCG 7 (1969) 47–66.

[22] Vgl. Colomer, S. 39–46 sowie meine zusätzliche Begründung dieser Annahme bei der Besprechung des Buches: MFCG 3 (1963) 241–243.

[23] Vgl. R. Haubst, *Zum Fortleben Alberts d. Gr. bei Heimerich von Kamp u. NvK:* Studia Albertina. Festschr. f. Bernh. Geyer (Suppl.-Bd. 3 zu BGPhThMa), 1952, 420–447; *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach NvK* (Trier 1952) bes. 57 f. (Anm. 25); *Die Christologie des NvK* (Freiburg/Br. 1956) bes. 184 f. In der Albertus-Magnus-Festschrift (für 1980) gehe ich dem Studium des Kölner Albertismus durch den jungen Cusanus erneut nach.

[24] Siehe G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus* II (Rom 1935) 12 f.

[25] Näheres darüber in einem Exkurs (zum I. Teil) des in Anm. 23 genannten Beitrags zur Albertus-Magnus-Festschrift. Hier sei nur bemerkt, daß die Überschriften, die in dem heutigen Cod.Cus.106 (Fol. 13^{r}, 25^{r}, 65^{v}, 76^{v} u. ö.) zu den in diesem gesammelten Traktaten Heymerics nachgetragen sind, von dessen eigener Hand stammen.

[26] Ehe Colomer (S. 42–46) den vollständigen Text dieser Notiz edierte, hatte ich schon, in *Das Bild* usw. S. 333–338, deren Hauptteil veröffentlicht; schon damals rechnete ich aber damit, „daß deren Abfassung, wenn nicht sogar die Niederschrift, auf Heymerich zurückgeht" (338). Colomer gab zwar selbst „die frappante inhaltliche und stilistische Verwandtschaft der Notiz mit sämtlichen Texten des Heymeric" (42) zu. Meine schon damals auf dem Vergleich der Schriftzüge beruhenden „Bedenken gegen die Niederschrift der Notiz durch Cusanus" hielt er jedoch für

Cusanus endgültig abzusprechen ist; diese ist nämlich eindeutig von Heymeric, und zwar vermutlich in dessen letzten Lebensjahren, verfaßt und geschrieben. Dasselbe gilt auch von der Skizze am unteren Rand von Fol. 277^{rb} zu „Anfang der pseudonymen Ars generalis", die Colomer unter den „Randbemerkungen des NvK" mitediert hat[27].
Zu dem Ergebnis, daß der junge Nikolaus die Lull-Exzerpte in Cod.83 nicht in seinem – gerade zu unserer Zeit neue Bedeutung gewinnenden – Elternhause zu Kues, sondern in Paris niedergeschrieben hat, sei zusammenfassend gesagt: Dieser Verlust an verbürgtem heimatlich-Kueser Kolorit in seinem Lebensbild wird in der großen europäisch-geistesgeschichtlichen Sicht reichlich wettgemacht durch den Elan und die Selbstverständlichkeit, mit denen Nikolaus schon so früh seine Bibliotheksstudien bis nach Paris ausdehnte. (Bei der damals allen Gebildeten gemeinsamen Kenntnis des Latein bestanden da ja auch keine großen Sprachschwierigkeiten). Ebenso wenig ist es etwa zu bedauern, daß die hochbedeutsame Notiz zur „praenotata ars" in Cod.Cus.83 nicht von NvK selbst stammt. Denn seine Solidarität mit Heymeric in der Wertschätzung des Gedankengutes und der symbolischen Darstellungsweise des Ramon Llull rückt nunmehr in um so helleres Licht.

4. Auch das folgende sei kurz miterwähnt, und zwar mit dem ausdrücklichen Wunsch, daß dies nur ein erstes Schlaglicht sei, dem eine weitere Forschung nach der Herkunft der weitgestreuten religionsgeschichtlichen Kenntnisse (schon) des (jungen) NvK folgen möge.
Bei der Edition der nun als Sermo I gezählten Predigt *In principio erat Verbum*, und zwar näherhin bei der Verifizierung der in dieser[28] zitierten slavischen und türkischen Gottesnamen, sowie vor allem bei dem „esgi abhir" = „creator universi", mit dem Gott *in (lingua) caldaea et indica* angeredet werde, mußten wir uns im Cusanus-Institut vorerst mit Hinweisen auf Lexica und auf eine Enzyklopädie abfinden. Bei dem „esgi abhir" war dies ein Lexicon linguae Aethiopicae. Das befriedigt natürlich ebenso wenig, wie diese Tatsache überrascht. Am 15. März 1979 benutzte ich dann aber in Jerusalem gern die Gelegenheit, Schwester Emahoy Krestos Samra (Kirsten Federsen), die dort am Sitz des Ethopian Orthodox Archibishopric dabei ist, eine Geschichte der Äthiopier im Abendland zu schreiben, diese Frage zur Sprache zu bringen. Sie wies mich als erstes auf die Seiten 83–85 in dem Buch „Äthiopisch in der Schweiz" von K. J. Lüthi[29] hin. An Hand des lateinischen Vorwortes zu dem von Johannes Potken *(Praepositus eccles. S.Gregorii Colo-*

„wenig gewichtig" (41 f.). MFCG 3 (1963) 243 habe ich demgegenüber meine Skepsis aufrecht erhalten.

[27] Colomer 192 f.; vgl. dort S. 41. Näheres in dem Anm. 25 genannten Exkurs.

[28] In den Heidelberger *Nicolai de Cusa Opera Omnia:* t. XVI (fasc.1 1970), Sermo I, N.5 (S. 6).

[29] Bern (Buchdruckerei Büchler u. Co.) 1936.

niensis) herausgegebenen äthiopischen Psalter[30] wird dort (S. 84) Näheres darüber gesagt, wo dieser „erste bekannte ‚Ethiopisant' in Rom die äthiopische Kirchensprache zuerst gehört und dann gelernt hat, nämlich bei den Äthiopiern. Es war gegen Ende des XV. Jahrhunderts, als unter dem Pontifikate Sixtus IV. sich in Rom einige äthiopische Mönche niederließen". Auch damit ist freilich noch nicht gesagt, wie Cusanus schon spätestens i. J. 1430 zur Kenntnis des äthiopischen Gottesnamens kam (Nach Auskunft von E. Krestos Samra lautet dieser übrigens genauer Egziabehér). Doch aus dem genannten Vorwort von J. Potken ist der folgende Bericht auch schon für das Verständnis der Bezeichnung des Äthiopischen als *(lingua) caldaea et indica* durch Cusanus sehr instruktiv:

Cum nonnullos habitu et colore *Aethiopes*, qui se *Indos* appellabant . . ., advertissem, non sine difficultate ab eis didici ipsos in eorum sacris *chaldaeis* litteris uti[31].

[30] Dieses *Psalterium et canticum canticorum et alia cantica biblica aetiopice* ist 1513 zu Rom bei „Marcellus Silber alias Franck" im Druck erschienen (Lüthi S. 83). Das Vorwort ist bei Lüthi auf „Tafel II" abgelichtet.

[31] Was die weitere Literatur angeht, wies mich Sr. Samra vor allem auf J. B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie* (Bd. 1–3) (Paris 1929) hin. Dieses Werk unterrichtet u. a. I, 290 ff. über die Ankunft der Dominikaner in Abessinien unter König Ikouno-Amlak (1268–83), ebd. 304 über eine äthiopische Gesandtschaft zu Papst Clemens V. (1305–14) nach Avignon sowie II, 19–26 über zwei Gesandtschaften, an denen äthiopische Kopten beteiligt waren, zum Konzil von Florenz. Diese Gesandtschaften trafen jedoch erst im August 1440 in Florenz ein. NvK wird wohl, direkt oder indirekt, aus einem missionarischen Reisebericht (vgl. 305 f., wo die Mirabilia des Dominikaners Giordano Catana v. J. 1334 und das Itinerarium Terrae Sanctae erwähnt werden) seine Information haben. II, 27 sind, leider allzu knapp, „les débuts d'une installation de moines Abyssins à Rome: à la fin de la quatrième période (also wohl schon vor 1334?) erwähnt.

NIKOLAUS VON KUES

in der marxistischen Philosophie heute

– Literaturbericht –

von
Karl-Hermann Kandler, Schlettau (DDR)

I.

Es fällt auf, daß – besonders in den letzten Jahren – marxistische Philosophen sich mit der Philosophie des Nikolaus von Kues beschäftigt haben. Der Ungar Pál Sándor legte eine kurze Gesamtdarstellung vor[1]. Hermann Ley behandelt in seiner mehrbändigen *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* Nikolaus von Kues verhältnismäßig ausführlich[2]. Manfred Buhr und Ulrich Hedtke haben Aufsätze vorgelegt[3]. Dazu kommen mehrfach umfangreichere Erwähnungen in historischen Gesamtdarstellungen, von denen hier die repräsentative von Leo Stern und Erhard Voigt als Paradigma dienen soll[4]. Schon früher waren insbesondere die Vorschläge des Nikolaus von Kues für eine Reichsreform in Aufsätzen behandelt worden[5]. Die genannten Studien sollen hiermit kurz vorgestellt werden, um auch diesen Beitrag zur Cusanus-Forschung zu würdigen. Dabei werden auch ein paar kritische Fragen genannt werden.

---

[1] Pál Sándor, *Nicolaus Cusanus*, Berlin und Budapest 1971 (141 S.) *Anmerkung des HERAUSGEBERS: Über dieses Werk wurde in diesen MFCG schon zweimal referiert, zuerst über die ungarisch geschriebene Vorlage (Bd.5, 172-174), dann über diese Übersetzung ins Deutsche (Bd. 12, 177 f.). Die folgende Besprechung (IIb) ist dadurch jedoch weder im Detail noch im Rahmen dieser Übersicht (II), Zusammenfassung und Kritik (III/IV) überflüssig.

[2] Hermann Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* Band 2/2 (Berlin 1971) 409–439.

[3] Manfred Buhr, *Ursprünge des klassischen bürgerlichen Denkens in der Philosophie des Nicolaus Cusanus:* Ders.: Vernunft – Mensch – Geschichte. Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie (Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Philosophie: Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, 7), Berlin 1977, 13-24. – Ulrich Hedtke, *Coincidentia oppositorum oder die verweltlichte Unendlichkeit.* Dialektik und Systemdenken bei Nikolaus von Kues, in: H. Bergmann/U. Hedtke/U. Ruben/C. Warnke, Dialektik und Systemdenken. Historische Aspekte (Akademie der Wissenschaften der DDR, Zentralinstitut für Philosophie: Schriften zur Philosophie und ihrer Geschichte, 10), Berlin 1977, 19-54.

[4] Leo Stern/Erhard Voigt, *Deutschland von der Mitte des 13. bis zum ausgehenden 15. Jahrhundert.* Lehrbuch der deutschen Geschichte (Beiträge), Band 2/3, 2. Aufl. überarb. von J. Schildhauer (Berlin 1976).

[5] Bernhard Töpfer, *Die Reichsreformvorschläge des Nikolaus von Kues:* Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (1965) 617–637 – Erik Hühns, *Theorie und Praxis der Reichsreformbewegung des 15. Jahrhunderts.* Nikolaus von Cues, Die Reformatio Sigismundi und Berthold von Henneberg: Wiss. Zeitschrift Berlin, GSR, H. 1 (1951/1952) 17–34.

a) Stern und Voigt heben in ihrem Lehrbuch hervor, daß NvK enge Beziehungen zur Mystik Eckharts und zur *Devotio moderna* gehabt habe, daß er aber vor allem durch juristische und humanistische Studien an der Universität Padua geprägt worden sei. Sie betonen, daß er auf dem Konzil zu Basel zur gemäßigten Konzilspartei gehört, dann aber zum Papsttum übergeschwenkt sei. „In der Schrift ‚Über die gelehrte Unwissenheit' (1440) und anderen Arbeiten vertrat er äußerst kühne Theorien über Gott, die Welt und den Menschen. Seine hauptsächlichen Denkkategorien waren die Unendlichkeit und die ‚Einheit der Gegensätze' auf einer höheren Ebene." Er habe den Glauben an den unendlichen Gott, der in allen Dingen sei, einer von der menschlichen Vernunft streng getrennten Sphäre zugewiesen. Sie weisen darauf hin, daß er mathematische Prinzipien auf das Naturgeschehen und bei philosophischen Betrachtungen angewandt habe; das habe ihn bewogen anzunehmen, daß sich die Erde im unbegrenzten Universum bewege. Sie heben seinen Pantheismus hervor, der ihn zur Toleranz, zur Gleichberechtigung der Religionen führte. „Mit der Lehre von der Verschiedenheit aller Individuen und vom Menschen als Maß aller Dinge entsprach der Cusaner bereits einem der Wesenszüge des Humanismus". Mit seinen neuartigen Gedanken habe er „erstmalig grundsätzlich den Rahmen der Scholastik" gesprengt. Sie nennen ihn den „originellsten Philosophen des deutschen Mittelalters" (256 f.).

b) Pál Sándor legt die einzige Gesamtdarstellung vor. Es entspricht dem historischen Materialismus, wenn Persönlichkeit und Denken des NvK in ökonomisch-gesellschaftliche Bezüge gestellt und die theoretischen Voraussetzungen der Philosophie des Cusanus ausführlich behandelt werden. Die Grundlage dafür geben fast ausschließlich die Klassiker des Marxismus-Leninismus bzw. ältere Lehrbücher und Monographien (7-41). Über die Persönlichkeit des NvK hebt Sándor u. a. hervor, daß er durch Johannes von Segovia auf den Islam aufmerksam gemacht worden sei und sich nicht durch seine Freundschaft zu markanten Konziliaristen habe abhalten lassen, aus realpolitischen Gründen sich dem Papalismus zuzuwenden („Nur die allumfassende Kirche" sei „imstande, Europa angesichts der Türkengefahr zu einer Einheit zusammenzuschließen"). Seine Gesandtschaft nach Konstantinopel hält Sándor als sehr wichtig für seinen weiteren Weg, vor allem auch für seine Philosophie. In den darauf verfaßten Schriften *De docta ignorantia* und *De coniecturis* habe er seinen philosophischen Grundgedanken dargelegt: „In dem Gedanken von der *coincidentia oppositorum* formulierte er – nicht nur den Sinn seines Lebens, die grundlegenden Zielsetzungen seines Wirkens, sondern bereicherte die Philosophie mit Errungenschaften, die – im Grunde doch stets mit dem Fortschritt der Menschheit im Zusammenhang standen". Auf seine Tätigkeit als Legat des Papstes für Deutschland, als Bischof von Brixen und auf die Fehde mit Sigismund von Österreich kommt Sándor kurz zu sprechen. Die späteren Schriften werden nur kurz aufgezählt (50, 53, 57).

Im zweiten Teil (Kap. 4-7) seines Buches geht Sándor auf das Denken des NvK ein und behandelt es in drei Kapiteln (Die Naturphilosophie; Die Gesellschaftsphilosophie; Die Erkenntnislehre). In seiner Gotteslehre, die „in scharfem Widerspruch zur Scholastik steht", nenne er Gott „das absolut Unendliche", die Welt „grenzenlos". Gott ist ebenso in der Welt, wie diese in Gott enthalten, die Welt ist ein erschaffener Gott, endliche Unendlichkeit. Das Prinzip der Verbindung zwischen Unendlichem und Endlichem ist die Bewegung. „Diese Überlegungen führten dann zu einer kosmologischen Theorie, die dem Standpunkt der Kirche, der Cusanus treu zu dienen wähnte, durchaus entgegengesetzt war." In *Idiota de staticis experimentis* versucht NvK, mit Hilfe einer einheitlichen Methode, der Messung, die verzweigten Wissenschaften zusammenzufassen, wobei ihm „die Mathematik geradezu zum Rückgrat jeder Erfahrungswissenschaft" wird. Seine Naturphilosophie „spiegelt den Charakter des Übergangszeitalters wider und weist entschieden vorwärts. Zweifellos sieht er im mathematischen System nicht nur ein Mittel zur Entdeckung der Gesetzmäßigkeiten der Wirklichkeit, sondern meint auch, mit Hilfe dieser Methode das Geheimnis, das die Unendlichkeit umgibt, lösen zu können. Zugleich betrachtet er die wissenschaftliche Messung unter dem Gesichtspunkt ihres praktischen Nutzens für den Menschen . . . bei der Entwicklung der Produktivkräfte" (61, 65, 71, 76 und 82).

„In seltenen, glücklichen Augenblicken" habe NvK „den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Natur und Gesellschaft" erkannt. Das hätte ihn eigentlich dazu führen müssen, eine „materialistische Gesellschaftsphilosophie" zu entwickeln, dafür haben aber zu „jener Zeit noch die objektiven Voraussetzungen" gefehlt, ihm blieben „die grundlegenden Entwicklungstendenzen und Triebkräfte seines Jahrhunderts verborgen" (83, 109).

Sándor betont, Nikolaus habe den Menschen als ein „Mittleres" dargestellt, da er im Bereich des Endlichen auf der höchsten, im Bereich des Absoluten auf der niedrigsten Stufe steht; die Vermittlung ist bewirkt durch den Gottmenschen Christus. In seiner Gesellschaftslehre habe „in dem verschärften Klassenkampf des Übergangszeitalters" sich „die Aufmerksamkeit der Denker . . . auf die neuen Probleme der Gesellschaft" gerichtet. Wenn er den Menschen als Träger der Humanität als Mikrokosmos bezeichnet habe, so nur als „Mitglied der Kirche", in der er wahrer Mensch (in der Harmonie von Freiheit und Arbeit) ist. Als solcher hat er einen freien Willen. In dieser Eigenschaft des menschlichen Geistes sei „das erkenntnistheoretische und das ethische Prinzip in der Liebe zu Christus vereint". Der Mensch ist ein zweiter Gott, weil der „Schöpfer des Begrifflichen" ist (84, 86, 89 f.).

Sándor hebt die Toleranz von Nikolaus hervor. Er habe „den Islam als vorbereitende Stufe der christlichen Religion" betrachtet, ja jede Religion sei „Darstellung einer einzigen wahren Religion". Und wenn Sándor Stadelmann dafür zitiert, Wenck habe geahnt, „daß mit der Beseitigung der radikalen Ausnahmestellung Christi die Humanisierung und damit die Entchristlichung der Religion beginnt", so gereiche das „Cusanus zum größten Lob"(97 f.).

Weiterhin hebt der Verfasser hervor, daß „in der Philosophie des Cusanus der Akzent immer auf der Erkenntnislehre liegt". „Gott kann man ... nicht ‚erkennen', sondern nur ‚kennen', d. h. erleben oder aber eine gewisse Anschaulichkeit von ihm gewinnen. Dieses Erlebnis bildet dann die Grundlage des Satzes des Widerspruchs als des höchsten Prinzips, und die Vernunft, die über die Grenzen des diskursiven Verstandes hinausgeht, ist imstande, die gegensätzlichen Elemente, die im Widerspruch enthalten sind, zu einer Einheit zusammenzufassen. So ergibt sich das Absolute, die aktuelle Unendlichkeit als Synonym Gottes, der Gegenstand der ‚docta ignorantia', d. h. der belehrten Unwissenheit: die coincidentia oppositorum, der Zusammenfall der Gegensätze, der also auch in dem Sinn einen Zusammenfall der Gegensätze darstellt, daß diese Bezeichnung ontologisch und erkenntnistheoretisch zu verstehen ist." Er versucht also Gott als *coincidentia oppositorum* zu verstehen und dem Universum als *aliud* das *non aliud* entgegenzusetzen. Deitas und humanitas schlössen einander nicht aus, sondern klärten ihr Verhältnis zueinander (wobei die Trinitätslehre, von ihm auf das menschliche Denken angewandt, dialektisch-methodische Erkenntnisse ermöglicht habe).

Sándor betont „materialistische Züge" in der Erkenntnislehre des NvK. Er sieht sie nicht so sehr in seiner Dialektik, die ja nicht materialistisch zu sein braucht, oder in seinem (angeblichen[6]) Pantheismus, sondern in seiner empirischen und begrifflichen Erkenntnis, die Nikolaus aber nicht in ihrer Geschichtlichkeit zu erfassen vermocht habe, denn er vermag nicht zu erkennen, daß „das Absolute und das Relative, das Endliche und das Unendliche = Teile, Stufen ein und derselben Welt'" (Lenin) sind; dann würde er nämlich auch erkennen müssen, daß zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Gott und Welt kein wesentlicher Unterschied bestehe (110, 114, 134 f.).

Der ungarische Philosoph sieht in den Gedanken des Nikolaus von der *coincidentia oppositorum* „nicht nur die Grundkategorie seiner theoretischen Anschauungen, sondern auch das Leitprinzip, die höchste Zielsetzung seiner gesellschaftlichen, politischen, kirchlichen und wissenschaftlichen Bestrebungen". „Hierdurch tritt er für eine solche Lösung des Problems der wechselseitigen Beziehung von Sein und Bewußtsein ein, die einen gewissen Schritt in Richtung der materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie bedeutet" (138).

c) In seiner – noch im Erscheinen begriffenen – monumentalen „Geschichte der Aufklärung und des Atheismus" hat Hermann Ley NvK verhältnismäßig ausführlich behandelt und – was Sándor, wohl nicht ganz unabhängig von ihm, betont[7] – die materialistischen, atheistischen Züge in seiner Theologie und Philosophie herauszuarbeiten sich bemüht.

---

[6] Vgl. dazu Hermann Ley, *Geschichte*, s. u.

[7] Pál Sándor zitiert einige Male Hermann Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter* (Berlin 1957): diese Studie wird nicht besonders besprochen, da sie in Leys großes Werk eingegangen ist.

Zur Vita betont Ley, daß NvK zwar von der linken Mystik beeinflußt gewesen sei, sich aber von den „radikalen Strömungen der politisch-ideologischen Bewegung" ferngehalten und sich auf dem Boden „der bestimmenden Kirchenpartei" gestellt habe, „um damit seinen abweichenden, naturphilosophischen Ideen nachgehen" und seine auf „Befriedung der Konfessionen zielenden Pläne verwirklichen zu können" (409–411).
Er hebt die „Aufnahme dialektischer Elemente in seine Philosophie" hervor und, daß Nikolaus sich für Eckhart und David von Dinant, „für den averroistischen linken Mystiker und den materialistischen Pantheisten" erklärt habe. In *De docta ignorantia* habe er „Gedanken einer allumfassenden pantheistischen Einheit von Welt und Gott" entwickelt, die Unerkennbarkeit Gottes betont und pantheistisch in Gott und Natur das Entgegengesetzte zusammenfallen lassen. Vom Wesen der erkennbaren Naturdinge habe NvK „auf eine unendliche Einheit der natürlichen Dinge, die er mit mathematischen Mitteln zu erfassen sucht" geschlossen und die Grenze zwischen orthodoxem Gottesglauben und den Naturdingen aufgehoben. Nikolaus habe die „negative Theologie antitheologisch, aber im pantheistischen Sinne auf die Dinge" angewandt. Betrachte man die Dinge ohne Gott, so seien sie Nichts, betrachte man Gott ohne die Dinge, so seien beide Nichts. Die Aufnahme des „Alles in Allem" des Anaxagoras sei „eindeutig pantheistisch". „Weil jedes Ding zum Universum gehöre, sei es unvermittelt in Gott. ‚Alles in Allem' heiße nichts anderes als, Gott sei durch alles in allem und alles sei durch alles in Gott." Ley folgert: „Innerhalb der scholastischen Philosophie schafft NvK eine bemerkenswerte Entwicklung der verschiedenen materialistischen Ansätze, in der das konkrete Universum als eine unendliche materielle Welt dominiert und nichts neben sich duldet, das den Unbegrenztheitsanspruch der Realität auf sich übertragen hat; wenig später schreibt Ley von einer „entwickelten materialistischen Darlegung seines Nominalismus", die Universalien hätten bei ihm nicht außerhalb, sondern im Universum ihr Dasein (412; 417, vgl. 242; 420).
Die Trinitätslehre hat sich bei Nikolaus – nach Ley – „säkularisiert"; er habe „sich dabei eines zum Materialismus neigenden Standpunktes" bedient. Pantheistisch sei sein Gedanke von der Weltseele, die nur konkret in Einzeldingen vorkomme und keine besondere Existenz habe; schließlich habe aber Nikolaus den Begriff verworfen. „Der kusanische Pantheismus steigert die Heterodoxie des aktiven Intellekts zu einer Unifizierung des Seins, zu einem dialektischen Monismus" *(posse fieri)*. „Das Universum besitze seine Trinität in der Einheit von Möglichkeit, Wirklichkeit und verbindender Bewegung. Keines von ihnen könne ohne das andere absolut für sich bestehen." Ley folgert dann: „Der Glaubensartikel der *Trinität* wird als Paradoxon zum *Symbol* einer *pantheistisch-materialistischen Konzeption*". „Da neben der Natur kein Gott mehr Platz hat, findet er im materiellen Universum Aufnahme" (422 f., 425).
Über das 3. Buch von *De docta ignorantia* urteilt Ley: es „befriedigt in einigen Kapiteln das Bedürfnis des Glaubens nach seinen gewohnten Gestalten", aber

zwischen Schöpfer und Geschöpf gäbe es wechselseitige Verbindungen, der Schöpfergott verliere damit an Bedeutung. Nikolaus habe, so urteilt Ley, die „*gängigen kosmologischen Vorstellungen der Kirche*" abgelehnt und „die geozentrische Kosmosauffassung so radikal wie Kopernikus" gestürzt, jedoch „die Frage nach dem Ungeschaffensein der Materie offen" gelassen (425, 429, 430).

Der Mensch sei zweiter Gott, „gottgleich in dieser Welt aufzufassen"; „wenn sich die menschliche Natur zur Einigung mit dem Höchsten erhebt, ist sie die Fülle der Vollkommenheiten des Universums und der Einzeldinge" (430 f.).

Ley hat zweifellos, dem Anliegen seines Werkes entsprechend, NvK in einer bestimmten Richtung zu deuten und eine pantheistisch-materialistische Komponente seines Denkens hervorzuheben sich bemüht. In der *Apologie* zu *De docta ignorantia* habe er den als häretisch verurteilten materialistisch-atheistischen Satz, Gott sei die Dinge und die Dinge seien mit Gott identisch, ausdrücklich aufgenommen (434).

d) Manfred Buhr sieht in der Philosophie des NvK Überkommenes (Scholastik) und seine Auflösung (Nominalismus), wiederaufnehmende Fortführung *(coincidentia oppositorum)* und Durchbruch (Betonung des Individuums), Anfang (Hervorhebung der Wissenschaft, besonders der Mathematik und des Experiments) und Beginn (Diesseitigkeit des Denkens); Neues sei aber durch Althergebrachtes überlagert. Seine Wirkung sei „schwach" gewesen, „wenn man sie an der Größe und Weite der Philosophie des Cusanus selber mißt", innerhalb des Prozesses der Fortentwicklung der Philosophiegeschichte sei Nikolaus eine „Randerscheinung" (nur Giordano Bruno habe in seiner Wittenberger Rede ihn expressis verbis erwähnt), in die Philosophiegeschichte sei er vor allem durch seinen Gedanken von der *coincidentia oppositorum* eingegangen.

Buhr kommt auf die Frage zu sprechen, ob NvK ein Pantheist oder ein Theist gewesen sei und hält die Alternative für unfruchtbar. Er räumt – so weit mir bekannt ist – als einziger marxistischer Philosoph, ein, daß sich aus den Schriften des Nikolaus diese Frage nicht eindeutig entscheiden lasse, diese vielmehr Anhaltspunkte für beide Auslegungen gäben. Er resümiert: „Cusanus war weder das eine noch das andere mit Konsequenz", doch sei er „ohne pantheistischen Ausgangspunkt kaum zu dem Gedanken der coincidentia oppositorum gelangt", es fehle aber andererseits eine „konsequente Identität von Gott und Welt". Daß Nikolaus sich der Sprache der negativen Theologie bedient habe, sei – so Buhr, im Gegensatz zu Ley – geschehen, „um den Unterschied zwischen Gott und Welt näher zu bestimmen" (17 f.).

Auch Buhr hebt seine kosmologischen Vorstellungen hervor, er habe „das später von Kopernikus begründete heliozentrische Weltbild spekulativ vorweggenommen"; dann seine Erkenntnislehre, in der er die scholastische Schullogik hinter sich gelassen habe, und sein mathematisches Denken, das „ein wesentlicher Grundzug seines Denkens" gewesen sei und in dessen Folge er eine *scientia experimentalis* gefordert habe; zuletzt dann die Toleranz, die Nikolaus „zu einem weltumspannenden Friedensgedanken" gestalte. Seine

Frage nach der „wahren Religion" habe die Möglichkeit zur Glaubensindifferenz und zum Unglauben in sich geschlossen. In der christlichen Welt des Mittelalters wurzelnd und doch der „kommenden bürgerlichen Entwicklung zugewandt", seien seine Auffassungen „Meilensteine, die der Denker aus Kues auf dem Wege zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung gesetzt hat, die sich – über die Jahrhunderte hinweg – auch Nicolaus Cusanus verpflichtet weiß" (24).

e) Ulrich Hedtke hebt die Bedeutung hervor, die der Einfluß der Universität Padua, die vornehmlich naturwissenschaftlich und juristisch orientiert war, bei seinem sechsjährigen Aufenthalt auf NvK gehabt hat, vor allem auch seine zeitlebens andauernde Freundschaft mit dem Naturwissenschaftler Toscanelli. In Köln habe er freundschaftlich mit Heymeric von Kamp, einem neuplatonischen Anhänger Alberts des Großen, zusammengearbeitet, vor allem Thomas und Raymundus Lullus studiert und „als einer der ersten in Deutschland die humanistische Norm des Quellenstudiums für die wissenschaftliche Arbeit" eingeführt. Auf dem Baseler Konzil, das ihn „mit grundlegenden politischen und sozialen Kämpfen der Zeit konfrontiert" habe, sei er Vertreter des gemäßigten Konziliarismus gewesen. „Er sucht sowohl die Konzilsgewalt mit der päpstlichen Gewalt zu vereinen als auch auf weltlichem Gebiet die Rechte der Untertanen gegenüber dem weltlichen Herrscher mit der Souveränität des Herrscheranspruchs zu komponieren" (!). In seinen Vorschlägen zur Reichsreform, die für seine „klassenmäßige Einschätzung" bedeutsam seien, habe er sich gegen die Entwertung der Zentralgewalt gewandt und „patrizischen Interessen" Ausdruck gegeben. Die – nach seinem Überschwenken zur papalistischen Konzilspartei – ihm übertragene Gesandtschaft nach Konstantinopel habe ihn in „einen engen Kontakt mit neuplatonischem Gedankengut und neuplatonischen Theoretikern und Theologen" gebracht. Hedtke weist auf die Legatenaufträge hin und auf das Scheitern seiner politischen Pläne (Restauration der erzbischöflichen gegen die fürstliche Macht) hin. Wenn er sich dem Papsttum anschloß, so eben dem Renaissance-Papsttum; von seiner Philosophie her sei nicht mehr der Papst Stellvertreter Gottes, denn wenn für Nikolaus etwas „als stellvertretend für Gott auf Erden anzusprechen ist, dann ist es die als *Gattungs*charakteristikum ausgesprochene menschliche Vernunft" (25).

In „Die belehrte Unwissenheit" habe er mit der Behauptung, daß die volle Wahrheit unergründbar sei, seinen spezifischen Standpunkt gegenüber den Kontroversen der Scholastik zum Ausdruck gebracht. In seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen komme Nikolaus zur prinzipiellen Untrennbarkeit der Gegensätze; damit glaube er, „den realen Wirkungszusammenhang des Endlichen besser reflektieren" zu können. Der Verfasser weist auf die Bedeutung hin, die für Nikolaus die Auffassung vom Denken als Messen gehabt habe, und auf die konstitutive Rolle der Bewegung (33).

Hedtkes Studie wendet sich dann ganz der „Regel von der Belehrten Unwissenheit" zu, die Nikolaus in fast allen späteren Schriften als „methodischen

Ausgangspunkt für die philosophische Arbeit" benutzt habe. Er habe die „absolute Inkommensurabilität und Disproportionalität jedes als unendlich bezeichneten Größten gegenüber der Welt des Endlichen betont" und wiederum jedes Wahre als ein Unendliches als Ausgangspunkt der wechselseitigen Bedingtheit des Endlichen mit dem Unendlichen. Jede singuläre Erkenntnisleistung sei „eine besondere Verendlichung von Unendlichem" (35).
Für Nikolaus liege „in der Potenz des Endlichen, ein prinzipiell nicht abschließbares Größer- und Kleinersein zu repräsentieren." Hedtke setzt sich hier mit Kurt Flasch auseinander[8], der gegenüber der Vorliebe des NvK, „die Charakteristika des Größten – Gottes – mit Hilfe mathematischer Beispiele und Überlegungen zu erforschen", den Vorwurf der „Metaphysizierung der Mathematik" erhoben habe. Nikolaus habe sich aber, so meint Hedtke, vielmehr „unter Nutzung funktionaler Zusammenhänge um die Aufdeckung des in Verhaltensfolgen sukzessiv erzeugten Gleichartigen der Gegenstände bemüht" (38 f.). In der Formulierung funktionaler Zusammenhänge seien ihm andere vorangegangen[9]. „Indem NvK die Untrennbarkeit der Gegensätze als Existenzweise den Dingen zugrunde legt, holt er die himmlische, unendliche in die irdische, endliche Welt heim und gibt den Dingen ihre Substantialität zurück" (42). Die Regel von der belehrten Unwissenheit wird sodann als methodisches Schema bei seinem Argumentieren für das Zusammenfallen der Gegensätze von Hedtke bezeichnet und kurz in dieser Hinsicht untersucht. Dabei stellt der Verfasser fest, daß die „Vereinigung der gegensätzlichen Begriffe zu *einer* Struktur" „revolutionäre Konsequenzen für ihre Bewegung" hat (44).
Hedtke ist davon überzeugt, daß Nikolaus angesichts der Kontroverse zwischen Realismus und Nominalismus „die Einseitigkeit beider Standpunkte" erkannt hat und konstruktiv zu überwinden bemüht war. Sein Standpunkt lasse sich in dem Satz zusammenfassen: „Das Allgemeine gilt als ein in der Bewegung bestimmtes *Ganzes*" (46). Gott erscheint ihm als Garant der Harmonie (54).
Zu seiner Gotteslehre meint der Verfasser der Untersuchung, daß sie „in gewissem Sinne eine entfremdete Theologie" sei; aus seinem Gottesbegriff ergebe sich „das Paradox, daß überall da, wo Gott angetroffen wird, der Mensch und die Natur in ihrer Selbstbestimmtheit und Autonomie, d. h. in ihrer Unabhängigkeit von einem Schöpfer und Beweger, in den Blick kommen oder daß sich für den Kusaner Gott überall da zeigt, wo Mensch und Natur

[8] Kurt Flasch, *Nikolaus von Kues. Die Idee der Koinzidenz:* J. Speck (Hrsg.), Philosophie des Altertums und des Mittelalters (Göttingen 1972) 252. Mit Ausnahme von Hermann Ley ist dies das einzige Mal, daß sich einer der genannten Verfasser mit der neueren Cusanus-Forschung auseinandersetzt.
[9] Kann man, wie Hedtke es in diesem Zusammenhang behauptet, sagen, daß die „Oxforder Naturphilosophie . . . mit ihrem Vertreter Duns Scotus" „materialistisch orientiert" gewesen sei (39)?

tendenziell auf eigenen Füßen stehen und in einem objektiven Systemzusammenhang zum Akteur des Wirklichen werden" (48).
Abschließend behandelt Hedtke „Die Natur – ein über ihr Wirken bestimmtes reproduktives Ganzes" und meint dabei, „daß die bei Cusanus angelegte Vorstellung, Naturgeschehen und Naturganzes einheitlich und vor allem aus dem eigenen Wirkungszusammenhang der Komponenten zu erklären – mit einer sozial motivierten Resurrektion Gottes in der Form des objektiven Idealismus zusammengeht und von hier aus inkonsequent ist" (54).
V. V. Sokolov gilt NvK als „hervorragender Vertreter der Dialektik"[10]. Er vollzog den Schritt von der theologischen Spekulation zum Naturalismus und zum Humanismus. Sein „antischolastischer Kritizismus" habe fast vergessene Vorstellungen der Antike erweckt, für ihn war „sowohl die mystisch-pantheistische als auch die naturalistisch-pantheistische Tradition" wichtig, die von der neuplatonischen Emanationslehre aus gegen die Schöpfungsidee gerichtet war (31).
Durch superlativische Gottesbezeichnungen (z. B. Übergüte, Überweisheit) sei in der areopagitischen Tradition, in der Nikolaus stand, die positive in die negative Theologie übergegangen; man kann von Gott nichts Positives wissen. Aus dem „allnamigen Gott" wird der „namenlose Gott". Damit, daß anthropomorphe Gottesattribute abgelehnt werden, wird seine Übernatürlichkeit betont und Gott depersonalisiert: „Die grundlegende christliche Position von Gott als dem höchsten Subjekt . . . (wird) untergraben". Gott ist „Alles in Allem und Nichts in Etwas", „von allen aus Allem und von Niemandem aus Etwas erkannt". Das ist die „zentrale These der theologischen Dialektik, die unauflöslich mit der negativen Theologie verbunden ist, daß das Sein Gottes in seinem Nichtsein besteht" (33 f.).
In der pantheistischen Tradition war der Gedanke von der Einheit der Gegensätze lebendig. So ist die Gotteslehre des NvK zu verstehen. Endliches ist aus Endlichem, Vieles aus Einem geschaffen. Er entwickelte „die dialektische Konzeption vom Menschen als Mikrokosmos und die dialektische Auffassung von der Erkenntnis, indem er Wahrheit und Irrtum als einander bedingend versteht" und „die Unendlichkeit des Endlichen und die Prägung der endlichen Welt durch Gegensätze begreift" (35). Sein abstraktes Verständnis von Gott als dem Einen habe ihn zur Auffassung vom verborgenen Gott gebracht, womit er den Ansatz der negativen Theologie konsequent fortgesetzt

[10] 1979 erschien von einem Autorenkollektiv eine *Geschichte der Dialektik, 14.–18. Jahrhundert.* V. V. Sokolov veröffentlichte darin einen Beitrag über Nikolaus von Kues (31–46). R. K. Lukanin behandelt (272–314) *„Die sowjetische Geschichtsschreibung zur Dialektik im 14.–18. Jahrhundert* und gibt eine *Bibliographie* der sowjetischen Untersuchungen zu Nikolaus von Kues (273–275). Lukanin weist (274) darauf hin, daß, nach M. O. Bulatow, Nikolaus nahe an das Gesetz der Negation der Negation herangekommen sei. – Näheres zu Sokolovs Beitrag s. in dessen Besprechung von P. Floss, unten S. 233 f.

habe. Er schreibe Gott sowohl Eigenschaften des Seins wie des Nichtseins zu. Der entpersönlichte Gott gilt ihm – insbesondere in den späteren Schriften – als das Absolute. Pantheistisch konsequent habe er Schöpfung und Schöpfer identifiziert, die Welt gleichzeitig als unendlich, einheitlich und ganzheitlich gesehen. Die Betrachtung der Unendlichkeit, habe ihn „unausweichlich zur Dialektik vom Endlichen und Unendlichen", zur Dialektik von Ganzem und Teil und damit zur Entwicklungslehre geführt (37 f.). Beispiele für den Gedanken des Zusammenfallens der Gegensätze habe er der Mathematik entnommen und sei so ein Vorläufer der Differentialrechnung (39-41). Der Mensch ist für Nikolaus ein endlich-unendliches Wesen, seine Endlichkeit bestehe im Körperlichen, seine Unendlichkeit im Geistigen. Kraft seines Zusammenhanges mit dem Absoluten sei er ein menschlicher Gott, Christus der maximale Mensch (41).

Mit NvK beginnt „die Kritik an der metaphysischen Denkweise, indem er die dialektische Denkweise, als ein Denken durch und in Widersprüchen vorwegnimmt" (42).

Gott ist für ihn nicht erkennbar, aber die Welt. Nur die Vernunft kann erkennen, kann schaffen, sie ist aktiv und befähigt den Menschen zum dialektischen Denken. Die Erkennbarkeit der Welt verwirklicht sich auf dem Hintergrund der Unerkennbarkeit Gottes, darum kann der menschliche Verstand keine seiner Wahrheiten als endgültig betrachten, sie sind „Mutmaßungen". Die menschliche Unwissenheit ist unvermeidlich, darum muß sie belehrt werden. Das Insistieren auf der Belehrung unterscheidet Nikolaus von der areopagitischen Tradition. Das Wissen ist ihm wichtiger als das Nichtwissen (44 f.).

Nach Sokolov hat Nikolaus eine „starke Wirkung auf die weitere Entwicklung der Dialektik" ausgeübt. Er nennt G. Bruno, R. Descartes und den klassischen deutschen Idealismus (46).

Dieses Referat soll die oben ausgesprochene Behauptung belegen, daß die marxistische Philosophie ein erhebliches Interesse an Nikolaus hauptsächlich um seiner Dialektik willen hat. Daß dabei Einseitigkeiten (so etwa in der ständigen Behauptung, Nikolaus sei Pantheist gewesen) vorkommen, daß die Beeinflussung durch die areopagitische Tradition wohl überschätzt und aus der „negativen Theologie" zu weitgehende Folgerungen gezogen werden, bedarf dabei wohl nur der Erwähnung.

III.

Auf das auffälligste Interesse marxistischer Philosophen an der Philosophie des NvK ist schon eingangs hingewiesen worden. Nun, nach der Literaturübersicht, soll kurz nach den Gründen dafür gefragt werden. Ich sehe sie etwa in folgendem:

1. NvK gilt als der „originellste Philosoph des deutschen Mittelalters", als Wegbereiter von Renaissance und Humanismus in Deutschland, als Überwinder der Scholastik. Es wird hervorgehoben, daß er als einer der ersten Deutschen sich dem Quellenstudium verschrieben hat. Überhaupt erscheint der Durchbruch des Neuen mit der Betonung des Individuums, der Wissenschaften und des wissenschaftlichen Experiments, die Diesseitigkeit seines Denkens als *fortschrittlich*; doch einschränkend wird darauf hingewiesen, daß immer wieder das Neue in seinem Denken von Althergebrachtem überlagert gewesen sei. Dies sei jedoch wohl eine realpolitisch kluge Konzession gewesen; er habe erkannt, was machbar und was nicht machbar war (in diesem Zusammenhang wird sein Interesse an einer Reichsreform hervorgehoben, aber auch zugegeben, daß er in seinen politischen Ambitionen gescheitert sei).
Es wird betont, daß sein Gedanke von der *coincidentia oppositorum* die Philosophie bereichert und dem Fortschritt der Menschheit gedient hat. Es wird darauf hingewiesen, daß er die Grenzenlosigkeit bzw. die endliche Unendlichkeit der Welt (und in diesem Zusammenhang die Bedeutung ihrer Bewegung) erkannt habe. Umstritten bleibt, ob Nikolaus eindeutig Pantheist gewesen sei; hier stehen sich die Positionen von Ley und Buhr gegenüber.
Wenn auch eingeräumt wird (Sándor), daß seine Naturphilosophie Ausdruck eines Übergangszeitalters gewesen sei, so habe sie doch entschieden vorwärts gewiesen. Buhr geht soweit zu sagen, Nikolaus habe das kopernikanische Weltbild vorweggenommen.
Wiederholt wird betont, daß NvK die gängigen kosmologischen Theorien der Kirche abgelehnt bzw. daß seine kosmologischen Theorien im Widerspruch zum kirchlichen Standpunkt gestanden hätten. Sándor meint, Nikolaus habe „in seltenen, glücklichen Augenblicken . . . den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Natur und Gesellschaft" erkannt; daraus folgernd hätte er eigentlich eine materialistische Geschichtsphilosophie entwickeln müssen, doch dazu hätten die objektiven Voraussetzungen in seiner Zeit gefehlt.
Daß seine Gedanken dem Fortschritt der Menschheit gedient hätten, werde besonders deutlich an der Autonomie, die er dem Menschen zuerkannt hätte. Es wird hervorgehoben, daß er den Menschen einen zweiten Gott, einen Schöpfer genannt und damit vergöttlicht (oder Gott vermenschlicht) und ihm einen freien Willen zuerkannt habe.
2. Seine Erkenntnislehre trage *materialistische Züge*. Wohl habe NvK sie nicht in ihrer Geschichtlichkeit zu erfassen vermocht, doch habe er einen Schritt in Richtung einer materialistischen Beantwortung der Grundfrage der Philosophie getan. Ley möchte seinen – angeblichen – Patheismus in diese Richtung deuten. Hedtke hebt wiederum, im Gegensatz zu Ley, hervor, daß NvK den mittelalterlichen Gegensatz von Nominalismus und Realismus zu überwinden versucht habe und deshalb nicht Nominalist genannt werden könne.
3. Allgemein werden seine Gedanken zur *Toleranz* zwischen den Christen, aber auch zwischen Islam und Christentum hervorgehoben. Diese hätten die Möglichkeit zur Glaubensindifferenz und zum Unglauben in sich geschlossen.

Daß er dabei zur Humanisierung und Entchristlichung der Religion beigetragen habe, verdient – nach Sándor – höchstes Lob.
4. Außer V. V. Sokolov kommt nur Ley auf seine Bedeutung für die Geschichte der Dialektik zu sprechen, war dies doch, laut „Waschzettel" der Ausgabe von *De docta ignorantia* I und II im Akademie-Verlag Berlin[11], mit der Grund dafür, diese Schrift in der DDR herauszubringen.
So steht NvK für marxistische Philosophen an der Schwelle des Übergangs vom Mittelalter zur Renaissance und am Beginn der frühbürgerlichen Philosophie in Deutschland. Er hat ihrer Meinung nach Wesentliches zur Überwindung des mittelalterlichen Weltbildes und zur Befreiung der Wissenschaft von der Vorherrschaft der Theologie beigetragen. Er hat „Meilensteine . . . auf dem Wege zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung gesetzt", d. h. auf dem Wege zu einer atheistisch-materialistischen Weltanschauung, wie sie im Marxismus-Leninismus ihren Gipfeln erreicht hat, darum wissen sich marxistische Philosophen über die Jahrhunderte hinweg Nikolaus von Kues verpflichtet.

IV.

1. Wer den materialistischen Ansatz der vorgestellten marxistischen Cusanus-Literatur nicht zu teilen vermag, wird Fragen und Kritik vorzubringen haben. Zunächst aber ist es erfreulich, daß – offensichtlich zunehmend – sich marxistische Philosophen mit dem Denken des NvK befassen. Es ist jedoch bedauerlich, daß die internationale Cusanus-Forschung davon kaum Kenntnis genommen hat, wie auch – umgekehrt – marxistische Philosophen zu wenig von der übrigen Cusanus-Forschung.
So zähle ich in der Monographie von Pál Sándor lediglich vier Titel nichtmarxistischer Autoren nach 1945; eine kritische Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur fehlt völlig. Damit steht leider seine Publikation nicht auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung. Auch fällt auf, daß Nikolaus häufig nicht nach den neuesten Ausgaben zitiert wird. So zitiert Buhr *De docta ignorantia* nach der deutschen Übersetzung von F. A. Scharpff von 1862, obwohl seit etlichen Jahren das erste und zweite Buch in der Heidelberger Ausgabe in Lizenz in der DDR erschienen ist. Diese habe ich nur bei Hedtke zitiert gefunden. Ley zitiert nach einer Ausgabe von 1919.
Nur Hedtke liefert – an einer Stelle! – eine kurze wirkliche Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Cusanus-Forschung; Ley bringt in Anmerkungen kritische Anfragen. Alle Darstellungen hätten erheblich an Gewicht gewonnen, hätten sie die neue Literatur über NvK umfassend verwendet; sie wären sicher differenzierter ausgefallen.
Alle vorgestellten Titel gehen bewußt vom marxistischen Standpunkt aus. So

[11] Band 1 1964, ²1970; Band 2 1967.

entwickelt Sándor hauptsächlich von den Klassikern des Marxismus-Leninismus aus die Voraussetzungen für die cusanische Philosophie. Besonders deutlich wird das auch an der Darstellung von Ley. Er bemüht sich, eine pantheistisch-materialistische Komponente im Denken des Cusanus hervorzuheben und es von da aus zu deuten. Damit muß seine Darstellung einseitig werden. Bei ihm fallen auch, was freilich in Gesamtdarstellungen nicht immer zu vermeiden ist, Verallgemeinerungen und Vereinseitigungen auf. NvK wird in den Darstellungen natürlich klassenmäßig eingeschätzt und in die gesellschaftlich-ökonomischen Bezüge eingeordnet. Es kann wiederum nicht bestritten werden, daß diese in den sonstigen theologisch-philosophischen Untersuchungen oftmals zu wenig berücksichtigt werden.

2. Zu Einzelheiten sei folgendes bemerkt:

a) Stimmt es, daß NvK den Glauben an den unendlichen Gott einer von der menschlichen Vernunft streng getrennten Sphäre zugeordnet hat? Wie stimmt das zu dem ihm wiederholt zugeschriebenen Pantheismus? Wehrt er nicht gerade durch seinen Gedanken von der coincidentia oppositorum einer *Trennung von Gott und Vernunft*?

b) Stimmt es, daß seine *kosmologischen Gedanken* im Widerspruch zum kirchlichen Denken standen? Zeigt nicht seine Auseinandersetzung mit Johann Wenck, daß – entgegen einer landläufigen Meinung – eben in der spätmittelalterlichen Kirche durchaus unterschiedliche Meinungen dazu vertreten werden konnten? Eine „Orthodoxie" in dieser Frage entwickelte sich doch wohl erst im 16. und im beginnenden 17. Jahrhundert.

c) Der *Theologie* des NvK werden die vorgestellten Aufsätze und Darstellungen kaum gerecht. So behauptet Ley, daß Nikolaus die Trinitätslehre säkularisiert und damit zu einem Symbol einer pantheistisch-materialistischen Konzeption entwickelt habe. Ein Vergleich von *De docta ignorantia*, Buch II, c. 11 (von Ley auf S. 425 zitiert) mit Buch II, c. 7, n. 128 läßt diese Behauptung m. E. nicht zu. Auch Buhr, der an dieser und anderer Stelle im Widerspruch zu Ley steht, wird Nikolaus nicht gerecht, wenn er behauptet, er habe Gott so „ungemein abstrakt" gefaßt (18 f.). Übersieht Buhr nicht, daß Nikolaus in Buch III von *De docta ignorantia* die coincidentia oppositorum auf die Christologie anwendet, was wiederum Ley zu der Bemerkung herausfordert, daß im 3. Buch „in einigen Kapiteln das Bedürfnis des Glaubens nach seinen gewohnten Gestalten" befriedigt wird?

Möge diese Literaturübersicht dazu beitragen, daß die Cusanus-Forschung von marxistischen Arbeiten über NvK, und umgekehrt, mehr Kenntnis nimmt und das gegenseitige wissenschaftliche Gespräch in Gang kommt.

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, Vol. XVI, 2 (*Sermones* I, Fasciculus 2), *Sermones* V-X. Ed. Rudolf Haubst, Martin Bodewig et Werner Krämer comitibus. Hamburgi 1973, S. 73-220. (Text in 2 Kolumnen).
NICOLAI DE CUSA *Opera omnia*, Vol. XVI, 3 (*Sermones* I, Fasciculus 3), *Sermones* XI-XXI. Ed. Rudolf Haubst et Martin Bodewig. Hamburgi 1977, S. 221-331. (Text in 2 Kolumnen).

Nachdem die hochspekulative Predigt *Dies sanctificatus* sowie vier weitere Predigten, die ein eindrucksvolles Bild des Verhältnisses von Cusanus zu Meister Eckhart wiedergeben, schon 1928/29 und 1936/37 in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie veröffentlicht wurden, hat die enge Beziehung zwischen den Sermones des NvK und seinem philosophischen Hauptwerk immer mehr Aufmerksamkeit erregt. Während die früheren Ausgaben der Opera Nicolai (Faber Stapulensis 1514; Henricus Petri 1565) nur Exzerpte (excitationes) aus den Predigten enthielten, schuf J. Kochs *Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten* (1942) auch eine übersichtliche Basis für die Ausgabe des gesamten Predigtwerkes. Die kritische Editio princeps des Predigtwerkes in den von der Heidelberger Akademie veröffentlichten *Opera omnia* konnte aber erst nach Gründung des Instituts der Cusanus-Gesellschaft für Cusanus-Forschung (1960) unter der Leitung von Rudolf Haubst in Angriff genommen werden.
Wegen ihres außerordentlichen Umfangs sollen die circa 300 Sermones des Nikolaus in vier Bänden (XVI-XIX) der Heidelberger Gesamtausgabe erscheinen. Im I. Band werden in vier Faszikeln die Predigten zwischen 1430 und 1441 erstmals aus den Handschriften ediert. Der 1. Faszikel, der schon 1970 erschienen ist, enthält vier sehr umfangreiche Predigten der Jahre 1430-1431. Der 2. und 3. Faszikel, die hier zur Besprechung anstehen, sind ein beredtes Zeugnis für die rasche, aber auch solide Arbeit am Institut der Cusanus-Gesellschaft. Der 2. Faszikel enthält einen Zyklus von *Sermones de sanctis* (V-X) aus dem Jahre 1431 unter dem Leitthema *vita activa* und *vita contemplativa*. Der 3. Faszikel umfaßt elf *Sermones de tempore* (XI-XXI) aus den Jahren 1431-1439. Der 4. und letzte Faszikel dieses ersten Bandes wird die Predigtaufzeichnungen (XXII-XXVI) der Jahre 1440-1441 enthalten.
Die Predigten in den Faszikeln 2 und 3 zeigen, mit welchem Eifer Nikolaus schon in seinen frühen Jahren als Dekan des Stiftes St. Florin in Koblenz des Predigtamtes waltete. Die Edition des Textes basiert in erster Linie auf seinem Autograph in Cod. Cus. 220 sowie auf den von ihm selbst durchgesehenen und approbierten Reinschriften in Vat. lat. 1244. Die eingehende Untersuchung des Autographs sowie inhaltliche Indizien führten indes zu beträchtlichen Umstellungen in der Datierung und Predigtzählung gegenüber dem Verzeichnis von J. Koch.
Der vorliegenden Textedition sind drei verschiedene Apparate angefügt: Ein erster apparatus criticus dient der Textgestaltung; in einem weiteren werden die von Cusanus herangezogenen Quellen identifiziert; ein dritter Apparat gibt die loci similes – vor allem aus den Frühschriften des Cusanus – sowie Zeugnisse der neueren Sekundärliteratur an. Es ist in erster Linie der Quellenapparat, der diese Ausgabe der Predigten des NvK unter vielen anderen Editionen mittelalterlicher Texte auszeichnet. Über die große Bedeutung für die Geschichte der Entwicklung des cusanischen Denkens hinaus wirft dieser Quellennachweis auch ein neues Licht auf das Verhältnis scholastischer Autoren zu ihren Quellen im allgemeinen.
Der Nachweis der von Cusanus benutzten Autoritäten ist schon darum von besonderer Wichtigkeit, weil er diese in den Predigten öfter als in seinen philosophischen Schriften, mit Namen nennt. So ergeben sich neue Hinweise darauf, welche Literatur Nikolaus zu bestimmten Zeiten gelesen hat. Das Hauptverdienst der Herausgeber besteht jedoch darin, daß nicht nur die von Cusanus

zitierten Autoritäten, sondern nahezu wohl auch alle anderen von ihm tatsächlich herangezogenen Quellen sorgfältig identifiziert werden. Cusanus hatte, wie sich hier zeigt, bei der Ausarbeitung seiner Predigten keine Bedenken, ihm geeignet erscheinende Ausführungen anderer Autoren ohne Angabe der Quellen zu übernehmen.

Werfen wir einen Blick auf die von Nikolaus zitierten Werke, so finden wir zunächst – abgesehen von kanonistischen Verfassern und gelegentlichen Hinweisen auf medizinische Autoren, wie z. B. Galén und Constantinus Africanus – die üblichen theologischen Autoritäten des Mittelalters. Aus der heidnischen Antike zitiert er Cicero und Seneca; von den lateinischen Vätern: Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Gregor, gelegentlich auch Cassian, Fulgentius, Caesarius; von den griechischen Vätern: Chrysostomus, Damascenus, Dionysius sowie einige Male auch Gregor von Nazianz; von frühmittelalterlichen Autoren: Isidor, Beda, Rhabanus; von den Frühscholastikern: Anselm, Damiani, Bernhard, Hugo und Richard von St. Viktor, Petrus Comestor. Bei seinen Verweisen auf hochscholastische Autoren können wir bei Cusanus eine interessante Entwicklung beobachten. Wie man schon im 13. Jhdt. dazu überging, bestimmte Autoren des 12. Jhdts., z. B. Bernhard und Hugo zu kanonisieren, während man die Zeitgenossen nur als *quidam* bezeichnete, erkannte man zur Zeit des NvK erstmals auch Autoren des 13. Jhdts., etwa Thomas, Albert und Bonaventura, als maßgebend an. Nach diesem Vorbild zitiert Nikolaus etwa Wilhelm von Auvergne, Thomas, Albert und Bonaventura, aber auch spätere Autoren wie Durandus, Lyra und Gerson. Es fällt auf, daß sich unter den genannten Autoren kein Hinweis auf Duns Scotus findet, obwohl sich Nikolaus in diesen frühen Predigten (via Franz von Mayronis) skotistischer Terminologie bedient.

Ein besonderes Verdienst dieser Edition liegt in dem geglückten Nachweis, daß die genannten Autoritäten Cusanus oft nicht unmittelbar als Quellen dienten – ein Ergebnis, welches nahezu alles hinfällig werden läßt, was Vansteenberghe und Koch über diese Quellen geschrieben haben. Nikolaus hat nämlich im Blick auf die Themenbereiche seiner Predigten auch zahlreiche ältere Zitate, die er in der spätmittelalterlichen Tradition gesammelt fand, aus dieser mit übernommen; so vor allem von: Heinrich von Friemar, Hugo und Thomas von Straßburg, Rudolf von Biberach, Heinrich von Langenstein, Gerhard von Zutphen, aus den *Sermones des Petrus Rogerii* (Clemens VI.), der *Vita Christi* des Ludolf von Sachsen sowie aus der *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. Die meisten dieser Autoren werden von ihm jedoch nicht zitiert. Mit unglaublicher Geduld haben die Herausgeber dieser Quellen zurückerschlossen, wobei sie sich häufig unmittelbar auf handschriftliches Material stützen mußten. Auf diese Weise ist es ihnen gelungen, nicht nur die Autoritäten zu bestimmen, auf die sich die theologische Ausbildung des Cusanus stützte, sondern auch die Texte zu identifizieren, aus denen er nach persönlichem Gutdünken schöpfte. Hier sind vor allem zu nennen: Johannes Guallensis, *Communiloquium*; Wilhelm Peraldus, *Summa de virtutibus et vitiis*; Wilhelm von Lanicia, *De diaeta salutis.*

Einige dieser Autoren waren für die Entwicklung des jungen Cusanus von besonderer Bedeutung. In meiner Rezension des ersten Faszikels (Theological Studies 32 [1971] 320-323) habe ich bereits auf die große Bedeutung des Raimundus Lullus in den frühen Predigten hingewiesen. Zusätzlich zu den Zitaten aus Dionysius, einer bereits im 13. Jhdt. anerkannten Autorität, haben die Herausgeber nachgewiesen, daß Nikolaus zu dieser Zeit auch dessen Kommentatoren Thomas Gallus und Robert Grosseteste studiert hat.

Die Verwendung dieser Quellen durch NvK beleuchtet auch einen Wendepunkt in der Einstellung der Scholastiker zu ihren Autoritäten im allgemeinen. Die normale Entwicklung hätte nämlich so verlaufen müssen, daß – ähnlich wie zuvor bei Thomas und Albert – die von Cusanus benutzten Quellen, z. B. Heinrich von Friemar und Heinrich von Langenstein, im Verlauf des 15. Jhdts. kanonisiert worden wären. Möglicherweise hat jedoch die Erfindung des Buchdruckes, die kurz auf die Abfassung dieser Predigten folgte und sogleich eine breite Versorgung des akademischen

Schulbetriebes leistete, dazu beigetragen, daß man eher auf die klassischen Autoren des 13. Jhdts. zurückgriff und daß dadurch der Umfang des von den Scholastikern benutzten Quellenmaterials noch eingeschränkt wurde.

Charles Lohr, Freiburg i. Br.

JASPER HOPKINS, *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1978, XII, 185 S.
DERSELBE, *Nicholas of Cusa on God as Not-other.* A translation and an appraisal of De li Non aliud, Minneapolis 1979, VI, 179 S.

Das wachsende Interesse am Gedankengut des NvK in den USA spiegelt sich in den immer zahlreicher werdenden Veröffentlichungen. Erfreulich ist es zu vermerken, daß man sich auch um Übersetzungen ins moderne Englisch bemüht. Das erweitert den möglichen Interessentenkreis um ein Erhebliches.
Gleich zwei sehr interessante, aber beinahe auch die schwierigsten der Spätschriften von NvK hat jetzt Prof. Dr. J. Hopkins von der University of Minnesota innerhalb von nur 2 Jahren vorgelegt: *De possest* und *De non aliud.* Es kann hier nicht der Ort sein, diese Übersetzungen im Einzelnen zu besprechen. Ausgewiesen als sprachkundig hat sich H. bereits mit der Übersetzung von Schriften Anselms von Canterbury, einem ähnlich schwierigen Autor wie NvK., der mit ihm durch das Maximitätsdenken verbunden ist.
Was diese Übersetzungsausgaben – beide bringen auch den lateinischen Text nach der kritischen Ausgabe – besonders wertvoll macht, sind die qualitätvollen Einleitungen, in denen sich H. mit den Grundproblemen des cusanischen Denkens auseinandersetzt und Stellung dazu nimmt, und ebenso die Anmerkungen zum Text, die Quellenhinweise oder Interpretationsvorschläge bringen. Seine Übersetzung versteht H. immer als Interpretation, womit er den Leser auf den lateinischen Text als den maßgeblichen verweist (Vorwort zu *De possest* S. VI). Seine Veröffentlichung des Dialogs *De possest* nennt H. „eine kurze Einleitung in die Philosophie des NvK." Damit soll diese Schrift gekennzeichnet sein. Aber man kann dies auch von der umfangreichen Einleitung zu dieser sagen. Sie erhebt die Grundgedanken dieses Dialogs und interpretiert sie im Lichte der anderen Schriften. Diese Einleitung gibt zunächst eine kurze Übersicht über den Lebensweg und die Entwicklung des Denkens von NvK (I). Es folgt eine mehr formal ausgerichtete Untersuchung über dessen Argumentationsweise und Terminologie in seinem spekulativen Denken an Hand seiner Stellung zur Frage nach der Existenz Gottes (II). Nun wendet sich H. der eigentlichen Interpretation von *De possest* zu, wobei er den doppelten Aspekt des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung herausstellt. Gott ist nichts von allem und daher letztlich unerkennbar (III); zugleich aber wird von NvK auch behauptet, daß Gott alle Dinge ist. Hier ergibt sich für H. Gelegenheit, auf das Begriffspaar *complicatio-explicatio* einzugehen (IV). Das führt weiter zur Darlegung der Aussagen über das Universum und seine privative Unendlichkeit (V). Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit der Stellung des NvK zur Universalienfrage mit Vergleich der Aussagen dazu in *De docta ignorantia* und in *De possest* (VI). Zuletzt erörtert H. – ganz im Sinne von NvK – den Zusammenhang von Philosophie und Theologie, der in seiner Christologie und Trinitätslehre gipfelt (VII). Die Zusammenfassung bringt in 6 Thesen noch einmal den Gegensatz von Unendlichem und Endlichem zur Sprache. 1. Das Unendliche ist Grundlage alles Endlichen. 2. Das Unendliche ist wirklich alles mögliche Sein. 3. Im Unendlichen fallen Sein und Nicht-sein zusammen. 4. Das Unendliche kann daher nicht diskursiv erfaßt, sondern nur mystisch erfahren werden. 5. Das Unendliche ist in jedem Endlichen gegenwärtig. 6. Daher besteht ein Zusammenhang aller Dinge. (Die Thesen sind verkürzt wiedergegeben)

An dieser Einleitung ist an erster Stelle die kritische Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen der Philosophie des NvK, vor allem aus dem angelsächsischen Sprachraum, hervorzuheben. (Vgl. z. B. S. 8-16 u. dazu die Anm. 49 u. 50 S. 162 f.; S. 37 u. dazu Anm. 157 S. 170 f.). Dem harten Urteil (misguided) über K. Flaschs Interpretation in Anm. 66 S. 165 können wir allerdings nicht zustimmen.

Kritisch betrachtet H. – vom Standpunkt einer strengen Scholastik aus sicher mit Recht – auch die oft schwankende Terminologie von NvK (14). Dabei ist zu bedenken, daß durch ein allzu starres Begriffsgerüst der Reichtum der Gedanken in ein Schema gepreßt und dadurch eingeengt zu werden Gefahr liefe. Variabilität des Ausdrucks und der Terminologie ist ein Punkt, der NvK mit Meister Eckhart verbindet (vgl. Meister Eckhart, *Sermo* XXIII, N. 219, LW IV S. 205 Z. 9-11 u. dazu R. Haubst, *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts:* Udo Kern (Hrsg.) Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute. (Mainz/München 1980) 75–96.

Unser Interesse verdienen auch die häufigen Hinweise auf die Vorliebe des Cusanus für die Paradoxie und die paradoxe Redeweise (23; 25 ff.; 29; 30; 41). Dort findet man die, wie mir scheint, geglückte Formulierung: „So scheinen manchmal Nikolaus' Gedankengänge paradoxer als sie sind, so wie sie zum anderen mal paradoxer sind als sie scheinen" (30). Man darf aber die Paradoxie auch nicht überbetonen. Denn sonst entstände der Eindruck, als ob sich die Aussagen gegenseitig aufhöben und das ganze denkerische Bemühen letztlich in die Irrationalität einmünde. Das ist keinesfalls die Absicht von NvK. In der mystischen Einung mit dem Unendlichen Sein sieht H. das letzte Ziel des Denkens von NvK (21; 42 u. Anm. 71 S. 165 f.). Dabei hat man aber manchmal den Eindruck, als ob H. diskursives Denken und mystisches Erleben in einem sich ausschließenden Gegensatz von rational und irrational sehe. Es wird nicht ganz klar, was mit mystischem Erleben gemeint ist. Denn die visio mystica betrifft zwar in gewisser Weise das Unsagbare und bleibt daher letztlich auch selbst unsagbar; andererseits ist sie für NvK letzte und höchste Stufe geistigen Erkennens, eine Art intellektualer Schau, und als solche gerade kein Versinken oder Eintauchen im Irrationalen.

Auch bei der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie bei der NvK bleibt zu klären, ob alles philosophische Bemühen nach NvK nur als Magddienst für die Theologie anzusehen ist und so nur dazu dient, die theologischen Lehren zu erläutern (40). Seine Philosophie kann man zwar als eine Vorstufe zur Theologie ansehen. Deswegen darf sie aber ihre Selbständigkeit nicht verlieren. Philosophisches Bemühen gelangt zwar an eine Grenze, die es von sich aus nicht überschreiten kann. Das wertet es aber nicht ab und nimmt ihm seine Selbständigkeit nicht. Philosophie leistet auch nach NvK nicht nur ein „plausibel Machen theologischer Lehren" (40). Andererseits weist H. selbst darauf hin, daß die Symbole auch dazu dienen, philosophische Probleme zu erhellen, und gibt dafür eine Reihe von Beispielen (40 f.). Philosophisches Bemühen muß nämlich in sich sinnvoll sein, auch wenn es sein Ziel nur negativ im Nichtwissen erreicht; deshalb muß es freilich andererseits auch bereit sein, von der Seite der Theologie sich etwas schenken zu lassen.

Die Einleitung zur Übersetzung von De li Non Aliud – H. bevorzugt diesen Titel (vgl. 19 f.) – versteht H. weder als zusammenfassende Übersicht noch als Kommentar oder kritische Auswertung, sondern als eine abwägende Hinführung (VI). Seine beiden Übersetzungen sind ja auch entstanden aus dem Bemühen, Studenten einen Zugang zur Gedankenwelt des NvK zu ermöglichen (vgl. De possest 3, De li Non Aliud 159 Anm. 2).

Die 5 Abschnitte dieser Einleitung tragen folgende Überschriften: 1. Der änigmatische Charakter des Dialoges (Enigmatic Charakter of the Dialogue) 2. Beziehung zu den Vorläufern (Relation to Predecessors) 3. Glaube und Vernunft (Faith and Reason) 4. Probleme des Textes und der Übersetzung (Textual and Translation Problems) 5. Zusammenfassung (Conclusion).

Zunächst formuliert H. einige Einwände, die möglicherweise gegen diese Schrift erhoben werden

könnten, zusammengefaßt in dem Vorwurf der curiositas vana (3). Wieder verweist er auf die variable Terminologie des NvK und dessen Vorliebe für die paradoxe Ausdrucksweise. Trotz aller Einwände stellt H. die Frage und scheint sie zu bejahen, ob nicht dieser Dialog „ein selbstbewußter Versuch (ist), die gewöhnlichen begrifflich (gesetzten) Grenzen zu überschreiten, um eine auf dem früheren Weg als unzugänglich betrachtete Wirklichkeit zu erreichen" (5). Als Hauptparadox nennt H. die These des NvK, daß Gott durch Nichtwissen wißbar ist. Die Unbegreiflichkeit Gottes fordert hier dazu heraus, ihn als den zu begreifen, der in Christus erschienen ist, „obwohl die Gestalt, in welcher Er in Christus erscheint, völlig anders ist als Er in sich selbst ist" (6; vgl. auch *Phil* 2, 6 f.). Um diesen Sachverhalt auszudrücken, greift NvK häufig zu Analogien. Diese haben aber nicht argumentierenden, sondern mehr erläuternden Charakter (7 u. Anm. S. 160).
Bei der Erwähnung der Übersetzungen des Ps.-Dionysius Areopagita (9 u. Anm. 21 S. 161) wäre wohl ergänzend hinzuweisen auf Sermo XX, N. 10 (h XVI/3 S. 307-311), wo NvK die Übersetzung von Robert Grosseteste benutzt hat. Der von J. Koch vertretenen Unterscheidung zwischen Seins- und Einheitsmetaphysik steht H. mit Skepsis gegenüber (10 f.).
Die von H. angedeutete Vorsicht bei der Übersetzung des Begriffes *ratio* gilt es zu beachten. Denn *ratio* kann sowohl vernünftige Überlegung als auch Wesensgrund bedeuten. In der von H. (13) angeführten Stelle aus De li Non Aliud K. 5 N. 18 (h XIII/1 S. 12, Z. 15–17) kann die Übersetzung rational consideration (vgl. auch S. 47 der Übersetzung) Anlaß zu dem Mißverständnis sein, als sei hier von der vernünftigen Überlegung des denkenden Subjekts die Rede, während NvK doch von dem in der Sache liegenden Wesensgrund spricht. Unica ratio und principium entsprechen sich. Das Gleiche gilt von der Bemerkung des Ferdinand Matim kurz vorher (Übersetzung S. 47; h XIII/1 S. 12, Z. 11 f.). Anlaß zu dieser Deutung durch H. ist wohl die deutsche Übersetzung von P. Wilpert (vgl. NvKdÜ 12 S. 15), der den Gedanken ebenfalls aus der Seinsebene in die Erkenntnisebene verlagert. Besser haben hier D. u. W. Dupré übersetzt (Schr. II S. 463). Meines Erachtens müßte es heißen: „Nach dem Gesagten wird alles durch den einzigen Wesensgrund gesehen; daß der ist, hast du freilich gesehen, weil der Ursprung, durch das Nicht-Andere bezeichnet, sich selbst definiert." NvK geht es dabei nicht darum, den Geheimnischarakter der göttlichen Dreieinigkeit durch eine rationale Überlegung aufzulösen, sondern darum, einen Zugang dazu zu finden. Hier findet H. in der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen die (an dem berühmten Satz von Kant über das Verhältnis von Anschauung und Begriff orientierte) äußerst glückliche Formulierung: „Glaube ohne Verstehen ist blind; Verstehen ohne Glauben ist leer und nutzlos (14) (Faith without understanding is blind; understanding without faith is empty and vain).
H. bringt auch über den lateinischen Text der Heidelberger Akademieausgabe hinaus eigene Vorschläge zur Textverbesserung und zur Vervollständigung des kritischen Apparates (156). Ebenso finden sich in den Anmerkungen weitere Hinweise auf mögliche Quellen, so z. B. auf Anselm von Canterbury (S. 162, Anm. 2 u. N. 2, S. 28 = h XIII/1 S. 3, Z. 22,) obwohl auch hier wieder die gefährliche Doppeldeutigkeit von *ratio* ins Spiel kommt.
Alles in allem sind beide Werke beachtliche Arbeiten, die es verdienen, von der Cusanusforschung aufmerksam gelesen zu werden. H. erweist sich als kenntnisreicher Philosoph und Theologe, dem es nicht nur um historisches Interesse, sondern um die Sache selbst geht (vgl. De li Non Aliud S. VI), und mit dem in Diskussion zu treten sich lohnt.
Wie wir erfahren, plant H. für die nächste Zeit eine weitere Veröffentlichung zu NvK mit dem Titel: Nicholas of Cusa on learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De docta ignorantia. Das Buch wird die Texte und englischen Übersetzungen von De docta ignorantia und Apologia doctae ignorantiae enthalten; und zusätzlich auch eine – längst fällige – kritische Neuedition und Übersetzung der Streitschrift des Johannes Wenck De ignota Litteratura.

Hermann Schnarr, Mainz

Werner Schulze, *Zahl Proportion Analogie.* Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues: Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. VII, Münster (Verlag Aschendorff) 1978, XVI, 157 S.

In der Wahl zwischen einer auf die Gestalt des Wortes Proportion gerichteten Untersuchung und einer Erfassung möglicher Anwendungsbereiche proportionalen Denkens geht der Autor davon aus, daß „die Verknüpfung des Proportionsbegriffs mit den Wörtern *Zahl* und *Analogie*" die nötige Deutlichkeit in der Fragestellung selbst schafft, während eine „Reduktion der Untersuchung auf seinen Gebrauch bei Nikolaus von Kues" (1) dafür sorgt, das Problemfeld so zu begrenzen, daß eine in sich abgeschlossene Erörterung möglich wird. Wie immer man die damit zum Ausdruck kommende Absicht beurteilen mag, es ist zweifelsohne das Verdienst vorliegender Arbeit, daß mit dieser Zielsetzung eine Problematik erörtert wird, die das Werk des NvK auf weite Strecken hin bestimmt.
Nach einem historischen Überblick auf Inhalt und Verwendung des Proportionsgedankens in der Antike (Zum Proportionsbegriff überhaupt. Proportion und Analogie), faßt Schulze die Bedeutung des Proportionsbegriffs bei Cusanus wie folgt zusammen:

„Treffend hat Hirschberger eine *vertikale* von einer *horizontalen* Proportion geschieden. Damit ist zugleich die Absicht vorliegender Arbeit umrissen: Es wird einerseits zu behandeln sein die *horizontale* Ebene, die sich innerhalb der Endlichkeit aufhölt und die Gültigkeit der proportio in Sein (metaphysische Proportionalität) und Denken (gnoseologische Proportionalität), damit vor allem in der Art und Weise der Wissenschaftlichkeit aufweist. Das Bezugsgeflecht der Weltverfassung als Verhältnis von Teilen zueinander (magis/minus – Spannung) wird man dann – mit Cusanus – sinnvoll als proportio bezeichnen; das Sein gewinnt seinen Halt und Stand vornehmlich in solchem *Verhalten* (ἕξις, *habitudo*) des Verhältnismäßigen. Der Stand der Welt in ihrem proportionalen Religionsgefüge tritt dem Schema von Substanz und Akzidens gleichberechtigt zur Seite. Im Gegensatz zum horizontalen Bezug spricht man im *vertikalen* von einer Aufhebung (durchaus in der Hegelschen Doppeldeutigkeit von tollere und conservare) der proportio; ihr Geltungsbereich wird überfordert und überstiegen, wenn dem Absoluten Platz eingeräumt werden soll. Das Verhältnis des Seienden zum grundlegend vorausliegenden Ganzen des Seins wird dann in der Weise des Anteil-Habens (participatio) begriffen, eine Bezüglichkeit, die für Cusanus bekanntlich überhaus wesentlich ist." (26 f.).

Da die Anwendung des Proportionsgedankens, bzw. da die Auseinandersetzung mit diesem Gedanken, in allen Schriften des Kardinals wiederkehrt und es zu weit führen würde, darauf im Einzelnen einzugehen – man denke etwa an die Begriffe *comparatio, alteritas, diversitas* etc. sowie an die Theoreme *proportio – coincidentia oppositorum, proportio – non-aliud* etc. –, mag es genügen, zu konstatieren, daß Schulze das entsprechende Material systematisch präsentiert und unter Heranziehung der dazugehörigen Literatur mit Einsicht und Sachverstand erläutert. Es ist unvermeidlich, daß dabei gerade dem Analogiebegriff eine entscheidende Bedeutung zukommt. Als Metaphysiker interessiert sich nämlich Cusanus nicht nur für den Gebrauch von Proportionen, sondern auch für deren Bedeutung im Ganzen der Wirklichkeit. Dem Begriff entspricht das Sein. Dem Verhältnis der Begriffe untereinander stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Seienden im allgemeinen und zum Begreifen im besondern.
Nach Schulze kennt zwar Cusanus keine Analogie*lehre* im strikten Sinn des Wortes (28; 35). Aber das bedeutet nicht, daß eine solche Lehre der Sache nach nicht gegeben wäre. Im Gegenteil, die Unterscheidung zwischen Horizontal- und Vertikalanalogie (27) dient ihm als der eigentliche Schlüssel zum Verständnis cusanischer Philosophie. Dabei verweist erstere auf die Ganzheit des endlichen Seins, sofern es in (zahlenmäßigen) Verhältnissen auf sich bezogen ist, während letztere diese Ganzheit selbst noch einmal thematisiert und im Sinne ontologischer Partizipation zu erfassen sucht. Da „der Bogen" der Analogie „weiter gespannt ist" als der der Proportion,

bedeutet „die Aufhebung der Proportion" keineswegs die „Auslöschung der Analogie" (39). Als übergreifender Begriff begründet sie vielmehr die Möglichkeit proportionaler Beziehungen, sodaß wir die analogia entis voraussetzen müssen, um, wie wir es tagtäglich tun, die Welt aus der Sicht von Maß, Zahl und Gewicht (83; 107) überhaupt interpretieren zu können. Mit Recht bemerkt Sch. im Anschluß an seine Darstellung der Auseinandersetzung zwischen Cusanus und Wenk:

„Als Ergebnis sei festgehalten, daß der Begriff der Disproportion streng getrennt werden muß von einer Leugnung der Seinsanalogie. Die mathematische Weltbewältigung, die Cusanus so sehr ins Zentrum seiner Überlegungen rückt, wird an ihre Schranken gewiesen, sobald der Ur-Grund als Un-Grund (Schelling) oder Umgreifendes (Jaspers) ins Blickfeld gelangt. Der Rückverweis des Proportionsbegriffs an seine Weltgebundenheit wirkt sich demnach auf die Seinsanalogie insofern aus, als diese in einer andersgearteten Terminologie ihren angemessenen Ausdruck wird finden müssen. Als eine solche zweckdienliche Sprechweise erweist sich unter anderem der Gedanke der *participatio* oder die Wendung von *exemplar/imago*" (41).

Besondere Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang der Versuch, die Musikauffassung des Kardinals (105 ff.) näher zu charakterisieren. Obwohl das „musiktheoretische Wissen des Kardinals allem Anschein nach sehr gering gewesen sein dürfte" (111), läßt Schulze nichtsdestoweniger sehen, daß es in der cusanischen Musikauffassung darum geht, „die Differenz von scientia und ars, wie sie für die Neuzeit kennzeichnend ist, in einer Einheit zu denken" (111). Dies zu tun, setzt freilich voraus, daß wir nächst einer *musica sensibilis* (113) und *rationalis* (114) eine *musica intellectualis* (118) unterscheiden, in der die Erfahrung der *harmonica concordantia* (der Begriff der zusammenstimmenden Harmonie (119) menschliche *delectatio* mit mathematischer *rationalitas* vereint. Die daraus resultierende These eines musikalischen Schöpfungsverständnisses (121; 133) stellt nicht nur das Werk des NvK in ein eigenes und neues Licht, sondern sie versöhnt auch mit dem, was anders, um mit K. Jaspers zu sprechen, leere Formel zu bleiben droht.

„Wenn wir die bereits bekannten Zuordnungen zu den quadrivialen Disziplinen vor Augen führen, so ist die Schöpfung nicht *more arithmetico seu geometrico* gebildet, sondern aufgrund einer *musikalischen Konzeption*.

Der Gedanke einer Kosmogonie durch musikalische Konsonanzen, die dem Sein Dauer und Schönheit verleihen, rückt das Universum in eine nicht einfachhin behauptete, sondern zudem inhaltlich bestimmte Nähe Gottes. In seiner Musikausübung die Schönheit der Schöpfung nachzuvollziehen, wird dem Menschen als seine vornehmste Aufgabe zuteil. Zwei wesentliche Motive der Renaissance, *ars* und *mens*, die von Cusanus in wechselseitiger Verbindung gedacht werden, sehen ihre Bestimmung und ihr Ziel darin, in ihrem Tun beziehungsweise Erkennen die harmonisch-göttliche Ordnung nachzubilden (121).

In einem Exkurs weist Schulze übrigens darauf hin, daß H. Hesse in seiner 3. Einleitung zum Glasperlenspiel (1932) „auch über Nikolaus von Kues spricht, um aber im Manuskript genau diese Stelle wiederum auszustreichen, als ob es sich sonst um die Preisgabe eines besonders gehaltvollen (esoterischen) Wissens handle" (122).

Indem Schulze die Frage nach „Zahl, Proportion, Analogie" bei Cusanus am Leitfaden abendländischer Bildungsgeschichte entwickelt, gelingt es ihm, von hierher wesentliche Einsichten in das Werk des Kardinals zu erlangen. Dies zeigt sich vor allem dort, wo er die Wissenschaftsauffassung des NvK von den quadrivialen Disziplinen her aufrollt (97). Wenn beim Lesen seiner Untersuchung dennoch ein gewisses Unbehagen übrig bleibt, so liegt dies m. E. darin begründet, daß die Problematik von horizontaler und vertikaler Analogie, obwohl deutlich und scharf gesehen, letzten Endes unvermittelt bleibt. In dieser Hinsicht wäre es gut gewesen, wenn der Autor dem Problem des Wortes mehr Aufmerksamkeit geschenkt und vor allem auch die Cusanusinterpretation von E. Cassirer berücksichtigt hätte.

W. Dupré, Nijmegen

Stefan Schneider, *Die „kosmische" Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogenetischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues:* Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. VIII. Mitbegründet von Josef Koch, herausgegeben von Rudolf Haubst, Erich Meuthen und Josef Stallmach. (Verlag Aschendorff Münster 1979) XXXIV, 544 S., kart. 148,– DM.

Schon mehrmals hat Professor Rudolf Haubst in seinen Studien zur Theologie und Christologie des NvK auf überraschende Parallelen zwischen der dynamischen Weltsicht des Cusanus und dem christozentrischen Evolutionismus des Teilhard de Chardin hingewiesen. Im vorliegenden Werk, einer Mainzer Dissertation, greift nun sein Schüler Stefan Schneider dieses Thema mehr von der anderen Seite her auf, nämlich aus der Sicht Teilhards.
Natürlich kann es bei einem Vergleich der beiden Denker nicht darum gehen, eine historische Abhängigkeit Teilhards von NvK feststellen zu wollen; Teilhard hat Cusanus offenbar überhaupt nur einmal namentlich erwähnt, um sich auf dessen Verständnis der Liebe als einer kosmischen Grundkraft zu berufen (253). Ausgangspunkt und Methode der beiden sind grundverschieden: „Bei Teilhard ist es die integrativ aus den Daten naturwissenschaftlicher Empirie herausgelesene Phänomenologie, bei Cusanus die metaphysisch-transzendentale Spekulation" (2). Daß ein Vergleich der heterogenen Denker reizvoll, ja äußerst fruchtbar sein kann, liegt darin begründet, daß beide in der Sache das gleiche Ziel verfolgen, eine dynamische, christozentrische Sicht der Welt.

Diese Gemeinsamkeit wird besonders deutlich im Spiegel der Kritik. Mit Recht beginnt darum Schneider seine Untersuchung mit dem Aufweis, daß die seit Johannes Wenck gegen Cusanus vorgebrachten Bedenken sich weithin mit den Einwänden gegen den Entwurf Teilhards decken. Von beiden sagen ihre Kritiker, sie ließen Gott und Welt, Natur- und Gnadenordnung ineinander übergehen, ferner, sie deuteten Jesus um zu einem Idealmenschen, und vor allem, die christliche Botschaft von der Sünde und der Erlösung durch das Kreuz komme in ihrer Theologie nicht richtig zur Geltung (6-13). Das Interesse, das Schneiders Untersuchung über die beiden Entwürfe leitet, ist ein ausgesprochen systematisches Interesse, das vor allem durch die Diskussion um die sog. „Christologie von unten" bestimmt ist, also um jene Form der Christologie, die, um die Kluft zwischen Christentum und Welt zu überbrücken, Jesu Erscheinung in der Welt nicht primär als ein Ereignis „von oben", als Herabkunft des Gottessohnes in eine schon fertige Welt versteht, sondern vielmehr in Jesus den Ziel- und Haltepunkt, das Alpha und Omega einer sich entwickelnden Welt sieht. Auf dem Hintergrund dieser Diskussion zeigt Schneider, wie Teilhard und schon vor ihm Cusanus eine solche Christologie konzipiert und begründet haben. Aus dieser systematisch-theologischen Zielsetzung heraus wird es auch verständlich, daß sich Schneider nicht mit dem Vergleich der beiden Konzeptionen begnügt, sondern die beiden immer wieder in zum Teil längeren Abschnitten an der Norm der Theologie, der biblischen Offenbarung, mißt. Daß unter diesem systematischen Interesse die historische Gründlichkeit nicht zu leiden braucht, das wird dem Leser der Arbeit sehr schnell deutlich; gerade in der Detailuntersuchung tut der Verfasser des Guten manchmal eher zu viel als zu wenig.
Der erste Teil des Werkes (15-321) entfaltet in drei Schritten (Grundzüge der Entwürfe, personale Anthropozentrik in evolutiver Sicht, Vergleich der Christologien) das Hauptthema, die kosmische Zentralstellung Christi, wobei der Verfasser immer zunächst die Auffassung Teilhards darstellt, sie dann mit der des Cusanus konfrontiert, um schließlich in einem vierten Schritt die Frage nach der Schriftmäßigkeit einer solchen Konzeption zu stellen. Man staunt über die Fülle von Parallelen und Affinitäten, die da zutage gefördert werden, etwa zwischen Teilhards Vorstellungen vom Punkt *Omega* und dem cusanischen Verständnis von Christus als dem *maximum contractum et absolutum* (52 ff.) oder von Christus als dem siebten Tag (221-227). Doch es bleibt nicht beim

Aufweis von Parallelen; im Vergleich der beiden Konzeptionen werden vor allem die Strukturen einer „Christologie von unten" deutlicher. Mit R. Haubst (Geleitwort, X) läßt sich der Anteil der beiden aufs Ganze gesehen so gewichten: „An vielen Punkten wird Teilhard mit Hilfe cusanischen Denkens theologisch eindeutiger interpretiert, während umgekehrt manches kompakte Dictum des Cusanus in der genetischen Sicht Teilhards eine weiterführende Aktualisierung erfährt."
Der zweite Teil der Arbeit (323-482) ist der Darstellung der Soteriologie gewidmet; er will Antwort geben auf die Frage: Wie interpretieren die beiden Theologen die neutestamentlichen Aussagen über Jesu Kreuz und Auferstehung, über Erlösung und Neuschöpfung, über den mystischen Leib Christi und seine eucharistische Gegenwart? Wie sieht Teilhard das Verhältnis von Natur und Gnade? Man hat ja der „kosmischen" Christologie beider Theologen vor allem zum Vorwurf gemacht, in ihr werde die biblische Botschaft vom Kreuz verfälscht. Schneider übersieht nicht, daß besonders Teilhards Konzeption in diesem Punkt manche schwache Stellen aufweist (369-374), beurteilt sie aufs Ganze gesehen aber doch positiv.
Ein abschließender dritter Teil (485–529) hat die Aufgabe, den inneren Zusammenhang der beiden vorher behandelten Aspekte der Christologie, des kosmologischen und des soteriologischen, herauszuarbeiten. Dabei ergibt sich, daß die „kosmische" Christologie, wie sie von Teilhard und Cusanus entfaltet wurde, der neutestamentlichen Sicht Christi nicht zuwiderläuft; die „kosmische" Größe Christi erweist sich vielmehr als Ermöglichung seiner universalen Heilswirksamkeit.
Die großangelegte, mit einem Preis der Universität Mainz ausgezeichnete Dissertation von Stefan Schneider bringt für die Cusanus- wie für die Teilhard-Forschung reichen Gewinn; nicht zuletzt kann sie die aktuelle christologische Diskussion anregen und befruchten.

K. Reinhardt, Trier

Theo von Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität.* Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues. Leiden (E. J. Brill), 1977, IX, 273 S.

Die Untersuchung, eine Leidener Dissertation vom Juni 1977, ist in zwei ungefähr gleich große Teile gegliedert: „Macht und Ohnmacht des Wissens. Einige Grundzüge der cusanischen Erkenntnislehre" (13-128); „Zählen und Sprechen. Eine Studie zu einigen besonderen Bereichen der Erkenntnis" (129-260). Jeder Teil umfaßt zwei Kapitel: „Die belehrte Unwissenheit als Horizont der Erkenntnis" (15-47); „Die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes" (48-128); „Die Mathematik, das eigene Werk des Geistes" (131-196); „Die Sprache, Offenbarung des Geistes" (197-260). Quellen- und Literaturverzeichnis (261-269), Namen- und Sachregister (270-271; 272-273) bilden den Abschluß.
Im I. Teil unternimmt der Verfasser den Versuch, die gnoseologischen Lehren des Cusanus einheitlich vom Gesamtwerk her zu interpretieren (vgl. S. 50). Dem möglichen Einwand, es sei methodisch besser, die Schriften des Cusanus einzeln zu analysieren, begegnet er mit dem Hinweis darauf, daß in der cusanischen Auffassung von der belehrten Unwissenheit (vgl. Kap. 1) keine wesentliche Entwicklung feststellbar sei (vgl. S. 50). Auch im 2. Kapitel verzichtet van Velthoven auf eine Untersuchung der einzelnen Cusanus-Werke, wenngleich hinsichtlich der schöpferischen Kraft des Geistes nicht in gleicher Weise wie bezüglich der belehrten Unwissenheit eine Kontinuität nachgewiesen werden kann (52); denn die Lehre von der Erkenntnis als aktiver Ausfaltung des Geistes scheint erst von *De coniecturis* an ausgeprägt worden zu sein (vgl. S. 52). Indessen gestaltet Cusanus in der folgenden Zeit die Erkenntnislehre zwar weiter aus, nimmt aber keine entscheiden-

den Änderungen vor; daher hält Verf. es für gerechtfertigt, „eine allgemeine . . . Ausdeutung der cusanischen Auffassung der schöpferischen Kraft des Geistes" (53) zu bieten. In den beiden Kapiteln des II. Teiles wird dargelegt, wie sich die schöpferische Geisteskraft in der Mathematik und in der Sprache äußert.

Docta ignorantia hat im Gesamtwerk des Cusanus eine dreifache Bedeutung (vgl. S. 44 und Anm. 118 mit Hinweis auf Alvarez-Gomez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues:* Epimeleia 10, München-Salzburg 1968): Wissen des Nichtwissens, Wissen der Transzendenz des Erkenntnisobjekts, eine gewisse Einsicht in das Nicht-Gewußte. „Indem die Begrenztheit der Erkenntnis bedacht wird, bietet sich eine Möglichkeit, die Grenzen einigermaßen zu übersteigen" (46), freilich nicht in der Weise, daß die Erkenntnis jemals ihren Gegenstand erreichen könnte; es bleibt bei der asymptotischen Annäherung.

Mit der Lehre von der *docta ignorantia* verbindet Cusanus die Theorie von der *Produktivität des menschlichen Geistes* „hinsichtlich der Begriffe und Vorstellungen, welche dieser von der Wirklichkeit entwirft" (48). Daß hiermit keineswegs Heterogenes mehr oder weniger willkürlich vereinigt wird, wird vom Verfasser bewiesen; es ist auch schon dadurch klar, daß in beiden Motiven die neuplatonische Tradition fortwirkt (vgl. S. 50). Wichtig für das Verständnis der Lehre von der schöpferischen Tätigkeit des menschlichen Geistes ist die Einsicht, daß menschliche Kreativität „umfaßt und getragen" wird „von der absoluten Kreativität, an der sie teilhat. Die menschliche Wirksamkeit wird immer in ihrer Verbundenheit mit dem göttlichen Wirken betrachtet" (128). Dieser Verbindung wird die *mens* in der Selbstreflexion gewahr und erfährt sich als *imago dei*; „in der Reflexion auf die schöpferische Aktivität des Geistes, die sich am deutlichsten in der Mathematik zu erkennen gibt, findet der Mensch den Anknüpfungspunkt, der göttlichen Schöpfermacht, deren Widerschein er in sich entdeckt, auf die Spur zu kommen" (196). Eben dieses wird in den Darlegungen über die Rolle der Mathematik (131-196) expliziert.

Ähnliches zeigt sich in der cusanischen Sprachphilosophie. „Das Wort ist nichts anderes als die Offenbarung des Geistes" (*Comp.* 7 [h XI/3, N. 20, Z. 10]; vgl. S. 206); das gilt gleichermaßen vom Wort Gottes und von den Worten des Menschen. Manifestationen des göttlichen Wortes sind die Geschöpfe (vgl. *Comp.* 7, N. 21, Z. 9-11); die *mens humana* offenbart sich in den verschiedenartigen *sermones*. Dieser Parallelismus, der nicht als Niveaugleichheit verstanden werden darf, ist Grund dafür, „daß wir fortwährend auf Vergleiche zwischen dem sprechenden Menschen und dem schaffenden Gott stoßen" (257). Sofern die Sprachphilosophie nicht nur als Interpretation menschlichen Sprechens, „sondern auch des göttlichen *verbum*" (260) gesehen wird, beruht auch sie auf der Lehre von der *mens* als *imago dei*.

Es ist zu konzedieren, daß Verf. stets bemüht ist, eine historisch exakte Interpretation vorzunehmen, und daß er Cusanus nicht in die Nähe Kants oder Hegels bringen will, was in der Cusanus-Literatur nicht selten geschieht. Anerkennenswert ist, daß van Velthoven keinem Problem ausweicht, das durch die Texte gestellt wird; weiterhin, daß er gute Kenntnisse der Cusanus-Schriften und der Forschungsliteratur hat. Auf Grund von alledem leistet er einen im ganzen bemerkenswerten Beitrag zur Cusanus-Forschung.

Indessen ist Vorsicht geboten, was die Einzelheiten und die philologische Grundlage seiner Ausführungen angeht. Die Arbeit ist von zahlreichen Ungenauigkeiten und Fehlern durchsetzt, wodurch ihr Wert als Forschungsbeitrag beeinträchtigt wird. Diese Aussage sei im folgenden bewiesen.

S. 18 Anm. 15: statt *attribuuntur* ist *sibi attribuuntur* zu lesen. S. 32, Anm. 73: statt „*Sie* (!) deus, qui est veritas, *quae* est obiectum intellectus" ist mit der kritischen Ausgabe zu lesen: „*Sic* deus, qui est veritas, *quod* est obiectum intellectus". S. 42, Anm. 114: statt *reperiri* muß es *reperire* heißen. S. 44, Z. 24 (= *Apol. doct. ign.:* h II, S. 2, Z. 9) druckt van Velthoven die Übersetzung von Dupré: „Ich fragte, worin Sokrates die Athener überragte". In Duprés dreibändiger Ausgabe

stimmen bisweilen Text und Übersetzung nicht überein; ein Musterbeispiel bietet die vorliegende Stelle: Dupré übernimmt den Wortlaut der kritischen Ausgabe: „. . . in quo *Atheniensis* Socrates praecellerat", übersetzt aber: „. . . worin Sokrates die Athener überragte"; van Velthoven tut ein übriges: Er ändert S. 44 Anm. 121 stillschweigend den Text: „. . . in quo *Athenienses* Socrates praecellerat". Zwar ist *Atheniensis* eine im Pariser Druck von 1514 vorgenommene Korrektur statt des überlieferten *Thebanus*, aber sie ist sinnvoll; überdies bildet Cusanus den Accusativus pluralis der konsonantischen Deklination nicht aus *-is*. Dementsprechend ist zu übersetzen: „. . . worin sich Sokrates aus Athen hervortat". Aber derartige Ausstellungen wird ein Philosoph wohl für Philologenpedanterie halten.

S. 53, Z. 3 v. u.: „Dabei erfüllen Begriffe und Erkenntnisbilder eine unentbehrliche Rolle, weil sie zwischen dem Erkenntnisvermögen und den wirklichen Dingen vermitteln". Als Beleg wird *Comp.* 4, N. 8, Z. 16-18 geboten (53, Anm. 15): „Quare oportet inter sensibile obiectum et sensum esse medium, per quod obiectum speciem seu signum sui multiplicare possit"; van Velthoven meint: „Dies gilt nicht nur für die sinnliche, sondern auch für die verstandesmäßige Erkenntnis" (53, Anm. 15). Hiermit jedoch ist die Stelle falsch ausgelegt. Cusanus rekurriert a. a. O. auf Aristoteles, *De anima* 419 a 17-20: „Denn das Sehen kommt zustande dadurch, daß das Wahrnehmungsvermögen etwas erleidet; unmöglich aber direkt seitens der gesehenen Farbe; so bleibt also, daß es seitens des Mediums geschieht, und es muß ein Medium geben . . ."; in 419 a 25 ff. folgen Bemerkungen über die anderen Media. Wie bei Aristoteles geht es auch bei Cusanus ausschließlich darum, daß die Sinneswahrnehmung ein Medium erfordert.

Die wohlbekannte Formel *Ars imitatur naturam* darf man wohl kaum als „mittelalterlichen Aphorismus" (65, Z. 1 v. u.) bezeichnen; denn es handelt sich hierbei um die wörtliche Übersetzung von Aristoteles, *Physik* 194 a 21. Aber das wäre unwichtig, wenn nicht van Velthoven hiermit eine geradezu abenteuerliche Deutung von mittelalterlicher Kunstauffassung verbände: „Das Einzige, wozu das Schaffen des Menschen imstande ist und worin dessen Auftrag liegt, ist das in leichten Varianten Reproduzieren der Formen, welche in der Welt gegeben sind. Jedes menschliche Produkt ist nicht mehr als eine schwache Wiedergabe und Abstrahlung von dem, was die Natur uns bietet, denn das Schaffen Gottes ist nicht zu verbessern, sondern nur nachzubilden" (65). Ausschließlich in *De mente* 2 (h V, S. 51, Z. 18-24: der Löffelschnitzer ahmt nicht die Formen irgendeines Naturdinges nach) habe Cusanus diese Theorie kritisiert (85-86). Hiergegen ist zweierlei vorzubringen: 1) van Velthoven wird den mittelalterlichen Kunstauffassungen nicht gerecht (vgl. hierzu den guten Beitrag von A. Reckermann im Historischen Wörterbuch der Philosophie Bd. 4, 1076, Sp. 1368-1372); 2) er bringt dem Aristotelischen Dictum kaum Verständnis entgegen; zur Kunst als Nachahmung der Natur vgl. die treffenden Bemerkungen Hans Wagners in: Aristoteles, Physikvorlesung, (Berlin ^{2}1972), 456: Es geht gar nicht darum, daß menschliche Arbeit und Kunsttätigkeit bloße Nachbildung der Natur sei, sondern es handelt sich um die „Wiederkehr der Struktur der Natur in der Struktur des menschlichen Herstellens und Arbeitens".

S. 90, Absatz: „Der Geist ist . . . im Gegensatz zu der tabularasa-Theorie schon vor jedem Erkenntnisakt mit der gesamten Wirklichkeit verwandt". Aber gerade diesbezüglich besteht kein Unterschied zwischen der cusanischen Theorie vom Geist und der aristotelischen Konzeption. Cusanus weist den Begriffsnativismus ausdrücklich zurück (vgl. *De mente* 4: h V, S. 60, Z. 20-21); das bedeutet, daß der menschliche Geist vor dem Erkenntnisakt nicht aktual „mit der gesamten Wirklichkeit verwandt" ist. Was Aristoteles betrifft, so ergibt sich seine Position eindeutig aus *De anima* 429 b 30 ff.: „. . . es ist früher auseinandergesetzt worden, daß irgendwie der Möglichkeit nach der Geist die denkbaren Dinge sei, aber in Wirklichkeit keines, bevor er denkt; der Möglichkeit nach in dem Sinne wie bei einer Schreibtafel, auf der in Wirklichkeit nichts geschrieben ist; was beim Geist der Fall ist". Zu vergleichen ist auch *De anima* 429 a 28: Die

rationale Seele ist „nicht der Wirklichkeit, sondern der Möglichkeit nach die Formen"; außerdem 431 b 21: „Die Seele ist gewissermaßen alle Seiende".

S. 98, Z. 16: „In den hermetischen Schriften, denen diese" Bezeichnung, *der Mensch* sei *der zweite Gott*, „entnommen ist, wird sie jedoch nicht auf den Menschen, sondern auf den Kosmos angewandt". Richtig ist, daß nach *Asclepius* I8 und 10 der Mensch zweites Bild Gottes ist – erstes Bild Gottes ist die Welt –, aber zusätzlich ist *Asclepius* I6 zu beachten: „. . . magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus". S. 99, Z.6: „Im übrigen weist Cusanus noch einmal auf die *secundus-Deus*-Stelle in den hermetischen Schriften hin, und zwar in einer Predigt, in der er sogar den ursprünglichen, griechischen Text, den er bei Lactantius gelesen hat, anführt"; als Beleg wird in der Anmerkung 179 eine Stelle aus *Sermo* 19 (= I Haubst) geboten: „. . . Refert quidem Hermetem Trismegistum in eo libro, qui logos telios id est sermo perfectus dicitur, his usum verbis: κύριος καὶ τῶν πάντων ποιητής, ὃ θεὸν καλοῦμεν, δεύτερον ἐποίησεν τὸν θεόν, id est: dominus et omnium factor quem Deum nominare videmur, secundum fecit Deum". Wie S. 263 gesagt wird, werden die Cusanus-Predigten nach den Codices Vaticani 1244 und 1245 zitiert – besser wäre gewesen, der Verfasser hätte das Autograph in Cod. Cus. 220 eingesehen –, aber die vorgelegte Stelle ist eindeutig dem Pariser Druck entnommen (vgl. p II 1, fol. 13^r). Zudem zeigt sich hier, wie unsinnig es ist, die kritische Ausgabe nicht zu konsultieren (Sermones I fasc. 1, 1970); die von Koch als Sermo 19 gezählte Predigt ist Sermo I nach der Zählung von Rudolf Haubst. Der Text lautet (a. a. O. S. 10 N 11, Z. 7-10): „Refert quidem Hermetem Trismegistum: ‚In eo libro, qui logos gelios, id est sermo perfectus, dicitur, his usus est verbis: kyros ke ton panton politis on theon kalei etc., id est . . .'". Wieviel Griechisch Cusanus um 1430 konnte, lassen die im Autograph verballhornten Worte erkennen; statt des καλοῦμεν, das sich im Pariser Druck findet, steht übrigens bei Laktanz καλεῖν νενομίκαμεν.

S. 144-153 werden einige Überlegungen zu dem Thema „Cusanus und die aristotelische *Abstraktionstheorie*" geboten. Da sie keineswegs alle Stellen im Werk des Cusanus berücksichtigen und demzufolge das schwierige Problem nicht klären können, sollten sie als vorläufige Erwägungen angesehen werden.

S. 145 wird zu der cusanischen *Wissenschaftseinteilung* (*De possest*: h XI/2, N. 62-63: Die Physik ist die unterste Art der spekulativen Betrachtung, die Mathematik die mittlere, die *divina* die höchste) gesagt: „In diesem Abschnitt gibt Cusanus, zwar ohne ausdrückliche Erwähnung, die Theorie des Aristoteles über die Einteilung der Wissenschaften und vor allem über die Eigenart der Mathematik wieder"; vgl. dazu die Anmerkung 59: „. . . Es liegt m. E. kein Grund vor, zu glauben, daß Cusanus die aristotelische Wissenschaftseinteilung nicht aus" *Met.* 1026 a 13-19 und 1064 a 28 ff. kenne, „sondern nur mittelbar durch Boethius . . . und Thierry von Chartres . . . wie R. Haubst annimmt". Hierzu ist folgendes zu sagen: Es kann nicht die Rede davon sein, daß Cusanus in *De possest* N. 62-63 die Wissenschaftseinteilung direkt aus Aristoteles entnommen hätte. *Met.* 1026 a 27-29: Die Naturphilosophie wäre die erste Wissenschaft, wenn es keine andere Wesenheit neben den von Natur aus bestehenden gäbe. Sie hat aber einen höheren Rang als die Mathematik (vgl. *Met.* 1026 a 19). In viel späterer Zeit wurde umgedeutet; die Reihenfolge im Mittelalter und bei Cusanus ist: Physik, Mathematik, prima philosophia sive theologia sive speculatio divina. Zur Umdeutung der Reihenfolge gab möglicherweise die ungenaue Aufzählung *Met.* 1064 b 2 (Physik, Mathematik, Theologie) Anlaß, ungeachtet der Tatsache, daß 1064 b 9-14 dasselbe zur Physik gesagt wird wie in 1026 a 27-29. Zur cusanischen Wissenschaftseinteilung und auch zum Vokabular in *De possest* N. 62-63 sind Boethius, *De trinitate* 2, und die entsprechenden Kommentare aus der Schule von Chartres zu vergleichen; Rudolf Haubst hat recht mit seiner Annahme, daß Cusanus sich hier an Boethius und an Thierry von Chartres gehalten hat. Richtig ist zwar, „daß Cusanus schon bei der Vorarbeit zu *De beryllo*, also vor der Niederschrift des Dialogs

De possest die Metaphysica des Aristotels" durcharbeitete (145, Anm. 59); Tatsache aber ist, daß er für die aristotelische Philosophie nicht viel Verständnis aufbrachte (vgl. hierzu die lateinisch-deutsche Ausgabe des Beryll, (Hamburg 1977), 121, Anm. 49, 1 und 49,2).

S. 158, letzter Absatz: „Das Band zwischen dem Geist und der Zahl ist so innig, daß Cusanus der Seele den Namen ‚lebendige Zahl' verleiht". Hier wäre ein Hinweis auf die entsprechende Theorie des Xenokrates angebracht; die Belegstellen sind im Aristoteles-Index von H. Bonitz 493 b 9 zu finden. S. 253, Anm. 265: Zu Wilperts Quellenangaben (h IV, N. 121) für den Gedanken, „die Welt sei das Buch Gottes" (253, Z.3 v. u.), wird ergänzend eine Thomas-Stelle angegeben. Wenn schon ergänzt wird, sollte auch hingewiesen werden auf Sermo VIII, N.16, 16-17 und die Anmerkungen in der Edition von Rudolf Haubst, ferner auf Ramon de Sibiuda, *Theologia naturalis* tit. 312 (Faksimile-Neudruck der Ausgabe Sulzbach 1852, Stuttgart-Bad Cannstadt 1966, S. 314).

S. 83, Anm. 117 ist statt *imago mea quod exemplar* zu schreiben: *imago mea et cuiuslibet, quod exemplar*, zumal dieser Text S. 83, Z.9 wörtlich übersetzt ist. S. 120, Z.24 und S. 121, Anm. 256 (*De mente* 7: h V, S. 79, Z.1-3) stimmen Übersetzung und lateinischer Text nicht überein: „Gott, der alles ist, strahlt in ihm wider, wenn der Geist nämlich als lebendiges Abbild Gottes . . .". In der Anmerkung fehlen die Worte vor *viva imago dei*; der lateinische Text muß heißen: „Deus qui est omnia in ea relucet, scilicet quando ut viva imago Dei . . .". Ein ähnliches Nichtübereinstimmen von Übersetzung und Belegtext findet sich S. 132, Z.16 und Anm. 4: „Jenes Wahre, das durch alles Wißbare gesucht wird, leuchtet im Spiegel der Mathematik, nicht nur in entfernter Ähnlichkeit, sondern gleichsam in strahlender Nähe wider"; in der Anmerkung 4 sind die Worte „Quomodo in speculo mathematico" ausgelassen. S. 137, Z.20 ff. ist die Übersetzung von *De beryllo* N.55 nicht in Ordnung: „Du magst auch wissen, daß ich unter den Erforschern der Wahrheit noch einen andern im Irrtum gefunden habe, und zwar Platon. Er sagt nämlich . . .". Übersetzt werden muß: „Du magst auch wissen, daß ich noch einen anderen Mangel bei den Erforschern der Wahrheit gefunden habe, wie ich glaube. Denn Platon sagte . . ." (Scias etiam me alium quendam in inquisitoribus veritatis, ut puto, defectum repperisse. Nam Plato dicebat . . .).

S. 138, Z.2 wird richtig übersetzt: „Und so ist es bei allem dergleichen"; die entsprechenden lateinischen Worte „Ita de omnibus talibus" sind in der Anmerkung 28 ausgelassen; in derselben Anmerkung ist in Zeile 4 v. u. statt „hoc" „sic" zu schreiben.

S. 139, Z.19 ff. wird zu Platons Lehre von der Mathematik und der Dialektik gesagt: „Anderseits ist das mathematische Denken auch von der Dialektik unterschieden, denn es geht von Hypothesen aus . . . Die Dialektik erhebt sich jedoch über die Hypothesen und richtet sich auf das erste Prinzip". Daß die platonischen ὑποθέσεις (*Politeia* 510 b 5 ff.) keine „Hypothesen" sind, sollte sich allmählich herumgesprochen haben, des weiteren, daß für die Dialektik nicht nur der Aufstieg, sondern auch der Abstieg innerhalb der Ideenwelt charakteristisch sind (*Politeia* 511 b); zu den Unterschieden hinsichtlich der Dialektik in der Politeia einerseits und in Phaidros, Sophistes, Politikos anderseits vgl. David Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford ^{2}1953), 116 ff. und Karl Bormann, *Platon*, (Freiburg 1973), 62 f. S. 160, Z.16: „Cusanus ist sogar der Meinung, daß ‚das von aller veränderlichen Andersheit losgelöste Dreieck, so wie es im Geiste ist, nicht wahrer zu sein vermag'"; der mit „das" beginnende Satz soll die Übersetzung sein von „Comp. theol. II (P. II 92^{v}): ‚Et ideo in nulla materia adeo vere et praecise (est) quin verius et praecisius esse possit'" (Anm. 124). S. 167, Anm. 160: Das lateinische Zitat unterschlägt die folgenden, S. 167, Z.17-19 übersetzten Worte: „Numerus pertinet ad arithmeticam, pondus ad musicam, mensura ad geometriam". S. 174, Z.8: Es wird nicht selten behauptet, die Unterscheidung von *numeri, quos numeramus* und *numeri, quibus numeramus* stamme von Augustinus; diese Behauptung scheint auch van Velthoven zu akzeptieren (vgl. a. a. O.). Hierzu ist jedoch Aristoteles, *Physik* 219 b 6 zu konsultieren: „. . . denn wir nennen Zahl sowohl das, was gezählt wird und abzählbar ist, wie auch

das, womit wir zählen . . ." vgl. ferner 223 a 22 ff. S. 185, Anm. 225, Z.2: „. . . figuras mathematicas considerare . . ."; es muß heißen: „. . . figuras mathematicas *finitas* considerare . . ."; S. 200, Z.2-3: Der Mensch „verfügt . . . von Natur her über die *ars dicendi* mit Verweis auf *Comp* 3, N.6, Z.16-18 (Anm. 10). An der angegebenen Stelle lautet der Text: „Nulla etiam naturalior ars faciliorque est homini quam dicendi, cum illa nullus perfectus homo careat". Damit ist lediglich gesagt, daß die ars dicendi naturgemäßer ist als alle anderen artes und daß ihre Erlernung uns leichter fällt als das Lernen irgendeiner anderen ars, vgl. auch *Comp.* 3, N.6, Z.6-7 (zu Comp. 3, N.6, Z.17 „. . . cum illa nullus perfectus homo careat" ist zu überlegen, ob vielleicht – durch Zwischeninstanzen vermittelt und verändert – eine vage Reminiszenz an Quintilian, *Inst.* or. 1 pr. 9 besteht: „Oratorem . . . illum perfectum, qui esse nisi vir bonus non potest . . ."). S. 202, Z.11: „Die Luft wird Hyle, Materie, Chaos, Möglichkeit oder Werdenkönnen oder Zugrundeliegendes und noch anders genannt"; vgl. hierzu Anm. 23: „. . . Dicitur (aer) tamen hyle . . .". Diese für die Philosophiegeschichte zweifellos sehr interessante Auskunft über „die Luft" – interessant deswegen, weil nunmehr klar ist, daß die Lehre des Anaximenes auf Cusanus eingewirkt hat – soll *Comp.* 7, N.19, Z.41-43 zu finden sein (Anm. 23). Allerdings wird unsere Freude, eine neue Einsicht in eine Quelle des Cusanus erlangt zu haben, getrübt, wenn wir den Kontext lesen (*Comp.* 7, N.19, Z.37 ff.): „In ähnlicher Weise" wie bezüglich der Luft, von der N. 19, Z.28-37 die Rede ist, „mußt du nun erwägen, daß alles, was wirklich sein soll, sei es sinnenfällig oder geistig erkennbar, etwas voraussetzt, ohne das es nicht ist; das ist aber durch sich weder sinnenfällig noch geistig erkennbar. Und weil dieses der sinnenfälligen oder der geistig erkennbaren Form entbehrt, kann es nur erkannt werden, wenn es geformt wird. Es hat keinen Namen. Dennoch wird es Hyle, Materie . . . genannt". Offensichtlich hat van Velthoven hier den Text nicht verstanden. S. 209 Anm. 66 wird Aristoteles, *Peri hermeneias* 16 a 8 zitiert: παθήματα ὁμοιώματα τῶν πραγμάτων. Bei Aristoteles liest man etwas ganz anderes: . . . παθήματα τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταὐτά (16 a 6-8). Dennoch hat van Velthoven das angebliche Zitat nicht erfunden; es wurde unter Auslassung einiger Wörter dem Aristoteles-Index von Hermann Bonitz 512 a 16 entnommen. Bonitz formt in seinem Index den aristotelischen Wortlaut bisweilen etwas um.

Ich komme zum Schluß und fasse die Ergebnisse zusammen: Die philologische Grundlage der Arbeit Herrn van Velthovens läßt diverse Wünsche unerfüllt; die philosophischen Analysen sind recht gut, sofern sie von der Kritik des Philologen nicht tangiert werden. Hoffen wir, daß diese Art, mit Texten umzugehen, in der Cusanus-Forschung nicht zum Vorbild erwählt wird!

(Die vorstehende Besprechung erscheint, verändert in Form und Inhalt, zuerst im Archiv für Geschichte der Philosophie. Der frühere Herausgeber, Hans Wagner, erklärte sich freundlicherweise einverstanden, daß sie, etwas modifiziert, auch in den Mitteilungen und Forschungsbeiträgen der Cusanus-Gesellschaft publiziert wird. Dafür sei ihm auch hier gedankt).

Karl Bormann, Köln

Pavel Floss, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo* (Nikolaus von Kues. Leben und Werk). Prag (Verlag Vyšehrad) 1977, 385 S.

Diese erste tschechische Monographie über NvK, der als Kanonist, Mathematiker, Philosoph, Theologe, Bischof und Kardinal ein reiches Erbe als Denker und Kirchenreformer hinterlassen hat, versucht – bei fast völliger Umgehung der Theologie und in bewußter Engführung der Philosophie und Kosmologie auf ihren „soziologischen", d. h. sozialrevolutionären Gehalt hin – die antimetaphysische und antihierarchische Dialektik als zentrale Absicht des Cusan darzustel-

len (31). Schon das erste Kapitel über „Die sozial-ideellen Bedingungen für das Denken des Cusanus" (11-23) entwirft mit hinreichender Deutlichkeit das ideologische Koordinatensystem, in das sein Wirken als notwendige Folge der damaligen Verhältnisse und als dynamischer Anstoß für den zukünftigen Fortschritt eingeordnet werden soll. Nach einer kurzen Lebensskizze (24-29) faßt der Autor die Philosophiegeschichte „von Platon bis Cusanus" (30-44) unter dem entsprechenden Blickwinkel zusammen, um dann im Hauptteil die Ontologie (45-74), Kosmologie (75-99), Noetik und Anthropologie (100-127) des Philosophen zu analysieren. Abschließende Kapitel sind der Gesellschaft seiner Zeit (128-165), seinem Bild zwischen Mittelalter und Gegenwart (166-184) und seinem Verhältnis zu Böhmen (185-202) gewidmet. – Ein ausführlicher Textanhang enthält die tschechische Übersetzung einiger Werke des Cusanus: *De docta ignorantia* I und II (Auswahl), *De Deo abscondito*, *De non aliud*, *Idiota de mente* und *Idiota de staticis experimentis* (205-357). Merkwürdigerweise wurde auf eine Vorstellung des Traktates *„Ad Bohemos"* verzichtet, obwohl der Verfasser gerade für das tschechische „Erbe" bzw. Vermächtnis des Cusanus (zwischen Hus und Comenius) besonders interessiert scheint (vgl. seinen Artikel in MFCG 10 [1973] 172-190). Da sein Patriotismus so weit geht, daß er die Wiege der *Devotio moderna* in Prag ansiedelt (18; 25), fragt sich freilich der Leser, aus welchen Quellen diese Behauptung geschöpft sei.

Das reich annotierte Buch verrät eine gute Literaturkenntnis; es ist auch in einem leicht lesbaren, zeitweise eher journalistischen als wissenschaftlichen Stil geschrieben. Die inhaltliche Zuverlässigkeit steht und fällt dagegen mit der schon angedeuteten Prämisse einer fast uneingeschränkten Auflösung der Philosophie der Einheit/Vielfalt in soziologische Kategorien. Nach diesem Konzept spiegelt das Denken des NvK einfachhin den Niedergang des Universalismus in Reich und Kirche, das Auseinanderfallen von Philosophie und Theologie (Nominalismus), um dann in der Nachfolge von Wyclif und Hus (genauer: Hussitentum) und im Vorgriff auf Giordano Bruno (Pantheismus) die Emanzipation und Autonomie des Individuums und eine neue Einheit von Mensch und Welt (unter Einbeziehung des transzendenten Gottes) zu suchen. Zwar unterstreicht Floss u. a. den besonderen Einfluß des Pseudo-Dionysios Areopagites, des Scotus Eriugena und Meister Eckharts auf Cusanus, aber faktisch interessiert ihn immer wieder nur die anthropozentrische, „progressive" und naturwissenschaftliche Seite dieser Denkrichtung, die damit von ihrer Rückbindung an Gott und Kirche abgekoppelt wird. – Wenn im letzten Teil der Arbeit die Linien der Nachwirkung des Cusanus bis in die Gegenwart ausgezogen werden, so mag ein Stück der heftigen Polemik gegen den Thomismus und vor allem gegen den „reaktionären" Neuthomismus dem früheren, persönlichen Erleben des Verfassers in seiner unmittelbaren kirchlichen Umwelt entspringen; in diesem Sinne glaubt er sich auch zusammen mit Hans Küng zum Verteidiger des II. Vatikanums gegen die kirchliche Regression berufen. Das hindert ihn andererseits nicht, den Marxisten das alleinige Verdienst (mit Ausnahme H. Küngs) zuzuerkennen, das dialektische Denken des Cusanus erkannt und herausgearbeitet zu haben. Damit liegen die eindeutigen Sympathien des Autors klar zutage. Vielleicht kann das Buch dem kritischen Leser, falls er die Mühe des Studiums der angegebenen Quellen und Sekundärliteratur nicht scheut, dennoch den eigenständigen Zugang zum Werk des Cusanus eröffnen.

Gerhard Podskalsky SJ, Frankfurt

Zu dem Beitrag über Cusanus in *Geschichte der Dialektik im 14.–18. Jahrhundert.* Moskau, Auflage Mysl', 1974

Nach der Geschichte der antiken Dialektik bereitete das Kollektiv der Arbeiter des Instituts für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR eine Studie über die Geschichte der

Dialektik im 14. bis 18. Jahrhundert vor. In der Einleitung heißt es, daß das Buch eine der ersten marxistischen Analysen der Entwicklung der Dialektik in „diesem für sie ungünstigen Zeitabschnitt" sei. Das erste Kapitel des Buches wird Nikolaus Cusanus gewidmet (14 Seiten), der Verfasser ist V. V. Sokolov. In der mittelalterlichen christlichen Philosophie unterscheidet Sokolov verschiedene Trends. Die Patristik findet er am meisten metaphysisch, denn sie sei „kreationistisch und providentialistisch". Neben der Patristik, die einen großen Einfluß ausgeübt habe, haben sich nach Sokolov jedoch die Ansichten durchgesetzt, die einen Antipol des Kreationismus bildeten, vor allem die neuplatonische Emanationslehre, die einen „dynamischen Zusammenhang zwischen der göttlichen und irdischen Welt" suchte und die Voraussetzungen für die „patristische Annäherung der beiden" darstellte.

Nach diesen einleitenden Formulierungen analysiert Sokolov die neuplatonische Tradition und hebt vor allem den Einfluß des Dionysius Agreopagita auf Nikolaus Cusanus hervor. Dionysius Areopagita und dann Nikolaus Cusanus seien die Hauptstellvertreter der sg. negativen Theologie, die – nach der Meinung Sokolovs – NvK zu der entpersönlichen, abstrakten Vorstellung Gottes und dann bis zum Antitrinitarismus geführt habe! Die cusanische Theologie hat nach Sokolov zwei positive Elemente:

1. Gott als das unendliche Eins ist Einheit von Gegensätzen, aus denen die Welt geboren ist;
2. Gottes Wesen ist unerkennbar.

Aus der ersten These fließt bei Cusanus die Intention, das Seiende dialektisch zu erfassen, als eine Einigkeit in der Widersprüchlichkeit, als dynamisch-dialektische Struktur des Unendlichen und Endlichen, des Einzigen und des Vielen, des Ganzen und der Teile. Aus der zweiten These fließt das größere Interesse für das, was erkennbar ist, nämlich für die Welt. Gott allein ist ein Prinzip der Einheit des Alls, die Cusanus für „allgegenwärtig und wunderbar" halte; die Menschenvernunft sei ein Bild der Gottesvernunft; das Erkennen werde erfaßt als ein Prozeß der Entwicklung von Begriffen. Sokolov analysiert drei Stufen des Erkennens (*sensus* und *imaginatio*, *ratio* und *intellectus*) und betont, daß – obwohl die Abgrenzung des Intellekts Spuren des Mystizismus und Intuitionismus zeige – der *intellectus* auf die *ratio* auch einen positiven Einfluß habe. Der Intellekt überwinde die Logik der diskursiven *ratio* und führe sie von der Verhaftung an die Einzelheiten zu dem sich unendlich vertiefenden Erkennen der Zusammenhänge. Er überwinde die scholastische Festlegung der Wahrheit als etwas Definitives und Unveränderliches.

Am Ende der Studie konstatiert Sokolov den Einfluß der cusanischen Dialektik bei den Renaissance-Philosophen, vor allem bei Bruno, aber auch bei Descartes. Die Idee der Einheit der Gegensätze und die Möglichkeit ihres Erkennens durch den *intellectus* „komme im deutschen klassischen Idealismus" wieder zum Vorschein; dort sei sie eine Form der Überwindung der „metaphysischen Begrenztheit des Menschenerkennens".

Pavel Floss, Uherský Brodě/CCSR

Nikolaj Kuzanskij. Sočinenija v dvuch tomach, Tom 1 (= Nikolaus von Kues. Werke in zwei Bänden. Band 1) (Moskva/Moskau 1979) 488 S.

Im Auftrage des Institutes für Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR ist dieser 1. Band einer Werkausgabe des NvK von V. V. Sokolov und Z. A. Tažurizina herausgegeben worden, und zwar als 80. Band in der Reihe „Philosophisches Erbe" (Filosofskoe Nasledie). Damit liegt nach über 40 Jahren wieder eine Auswahl-Übertragung von Texten des NvK in russischer Sprache vor.

Die Einführung zu diesem Bande hat Frau Tažurizina geschrieben, die Zusammenstellung besorgte V. V. Bibichin, die Übersetzungen fertigten Frau Tažurizina, V. V. Bibichin und A. F.

Losev, der letzte noch in der Sowjetunion lebende russ. Philosoph vorrevolutionärer „traditioneller" Herkunft, der auch schon an der Ausgabe von 1937 mitgearbeitet hatte, an.
Der jetzt vorgelegten russ. Übersetzung liegt die Heidelberger Akademie-Ausgabe „Nicolai de Cusa opera omnia" zugrunde; zu Rate gezogen wurden auch die bisher vorliegenden deutschen Übersetzungen u. a. mehr.
Der Band enthält: De docta ignorantia I-III (Ob učenom neznanii),
De coniecturis I-II (O prepoloženijach),
De Deo abscondito (O sokrytom boge),
De quaerendo Deum (Ob iskanii boga),
De filiatione Dei (O bogosynovstve),
De dato patris luminum (O dare Octa svetov),
Dialogus de Genesi (Dialog o stanovlenii),
Idiota de sapientia I-II (Prostec o mudrosti),
Idiota de mente (Prostec ob ume),
Idiota de staticis experimentis (Prostec ob opytach s vesami)
und Anmerkungen.
Besprechung folgt.

Wilhelm Goerdt, Münster

ABKÜRZUNGEN UND SIGLA

(Siehe MFCG 13 [1977] 465–468)
In diesem Band kommen folgende hinzu:

AHDLM	Archiv d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge, Paris 1926 ff.
Dupré	Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde., lat.-dt., Studium- und Jubiläumsausgabe, hrsg. von L. Gabriel, übersetzt und kommentiert von D. und W. Dupré. (Verlag Herder Wien 1964–1967)
SABBADINI	R. Sabbadini, Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV t. II (Firenze 1914).
VAN DE GHEYN	J. van de Gheyn, Catalogue des manuscrits de classiques latins de la Bibliothèque royale de Belgique t. I–VIII (Bruxelles 1901–1908).
VAN DE VYVER I	E. van de Vyver, Marginalia van Cusa in Batecodex 271 en andere codices van de Koninklijke Bibliotheek te Brussel: Tijdschrift voor Philosophie 18 (1956) 439–456.
VAN DE VYVER II	E. van de Vyver, Annotations de Nicolas de Cues dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque royale de Bruxelles: Nicolo da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960 (Firenze 1962) 47–61.
VAN DE VYVER III	E. van de Vyver, Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues: MFCG 4 (1964) 323–335.
Phil. Bibl.	Philosophische Bibliothek (Leipzig 1932 ff. und Hamburg 1949 ff.)
Rech. de Théol. anc. et méd.	Recherches de Théologie ancienne et médiévale (Louvain 1929 ff.).

REGISTER
(zusammengestellt von A. Kaiser unter Mitarbeit von A. Weiland und M. Brauer, Mainz)

PERSONEN- UND ORTSREGISTER

Abessinien 205
Adam v. Engers 198
Adilbert (König von England) 194
Aegidius Romanus 53
Albert, K. 93, 99
Albertus Magnus 59, 203, 212, 220
Alexander II (Papst) 186
Altner, H. 30
Altwicker, N. 154 f.
Alvarez-Gómez, M. 104, 108, 228
Ambrogio Traversari 114
Ambrosius 188, 220
Anagnine, E. 83
Anastasius II., Papst 187 f.
Anatole, Ch. 200
Anaxagoras 117, 119, 210
Anselm v. Canterbury 170, 172, 177, 220, 223
Anthiochien 192
Antiochos v. Askalon 74, 79
Aristoteles 35–37, 40, 45, 51, 55, 66–68, 79, 82, 98, 115, 119 f., 229–232
Arius 197
Arnaldus de Villanova 199 ff., 203
Augsburg 14
Augustinus 53, 56, 74, 89, 171, 177, 183, 187, 220, 231
Avignon 205

Bacon, F. 61, 156
Bascour, H. 167
Basel 198, 207, 212
Baumgartner, H. M. 154
Bazán, B. 128
Beda 220
Beierwaltes, W. 21, 36 ff., 51, 55 f., 61 f., 66 f., 70 ff., 84, 146, 155
Beno, Kardinalpriester 183, 186 f.
Bergkastel (für Bernkastel) 198
Bergmann, H. 206
Bernhard v. Clairvaux 220
Bernhard v. Waging 167
Bernkastel-Kues 9 f., 13, 114, 201 f., 204, 212
Berry, A. 47
Bertold v. Henneberg 206
Bibichin, V. V. 234
Biemel, W. 151
Bloch, E. 154
Blumenberg, H. 69 f., 73, 153, 156 f., 162
Bodewig, M. 12, 14, 27, 202, 219
Boethius 67, 187, 230
Böttiger, H. 50, 59, 79 f.
Bonaventura 51, 77, 220
Bonitz, H. 231 f.
Bormann, K. 21, 33, 37, 39, 57, 59, 62–69, 75, 78, 88, 124, 146, 231 f.
Brauer, M. 237
Bredow, G. v. 14, 48 f., 51 f., 54, 63, 66, 68, 73, 123, 125, 138
Breuning, W. 76
Brixen 167, 207
Brüssel 182
Bruno, Giordano 114, 153, 155, 157, 211, 215, 233
Buhle, J. G. 153 f.
Buhr, M., 206, 211, 216 ff.
Bulatow, M. O. 214

Caesarius von Arles 220
Carreras y Artau, Joaquin 199
Carreras y Artau, Tomás 199
Caspar Aindorffer 167
Cassirer, E. 83, 113 f., 137, 154, 225
Castorius, Kardinalspresbyter 188, 196
Calcedon 189, 191 f., 197
Chartres 66, 320
Chrysipp 64 f.
Cicero 64 f., 79, 220
Clemens, F. J. 155 f.
Clemens V. 205
Cohen, H. 154
Colomer, E. 52, 80–83, 114, 140, 158, 160, 201–204
Colosio, I. 116
Comenius, J. A. 233
Constantinus Africanus 220
Coulbeaux, J. B. 205

Damasus, Papst 190
Dangelmayr, S. 161
David v. Dinant 210
Descartes, R. 156, 215
Deutinger, M. 155 f.
Diem, H. 150
Dilthey, W. 24
Dionysius Areopagita 89, 102, 120, 179, 220, 223
Dioschorus 197
Dodds, E. R. 39
Domenack, J. M. 31 f.
Dorez, L. 114
Düsseldorf 87
Düx, J. M. 156
Dulles, E. 83
Dupré, Wilh. (u. Dietl.) 55–62, 97, 104, 107–112, 130, 146, 167, 223, 228 f.

Ebeling, H. 147, 152
Eckhart, Meister 87, 89–94, 96 f., 99, 114, 143, 207, 210, 219, 222, 233
Einstein, A. 47
Eliot, T. S. 23
Ephesus 197
Ermolao, Barbaro 115
Eusebius 187 f.
Eutyches 197

Faber, P. 12
Faber Stapulensis 118, 219
Fabro, C. 89, 98
Federsen, K. (Sr. Emahoy Krestos Samra) 204 f.
Ferdinand Matim 223
Fichte, J. G. 148
Ficino siehe Marsilio Ficino
Fischer, N. 100
Flasch, K. 94 f., 106, 113, 118, 120, 156, 213, 222
Florenz 205
Floss, P. 13, 232 f.
Foucault, M. 24
Fräntzki, E. 106 f., 110, 148, 157–161
Franke, K. 182
Franz v. Mayronis 220
Friedberg, Ae. 195
Fromm, E. 180
Fulgentius 220

Gadamer, H. G. 22, 146, 148, 154, 158–161
Gaius, Kardinalsdiakon 188
Galenus 220
Galthier, P. 75
Garin, E. 83, 114 f., 119
Gehlen, A. 152, 163 f.
Gellius 65
Gentile, G. 83
Gerhard v. Zutphen 220
Gestrich, H. 9, 12, 21
Geyer, B. 66, 203
Gheyn, J. van de 182
Giordano Catana 205
Glockner, H. 103
Goerdt, W. 214, 234
Görres, A. 30
Graß, K. M. 12
Gregor v. Nyssa 75
Gregor I. 182, 189, 192, 194
Gregor VII. 182–187
Gregor v. Nazianz 220
Grillmeier, A. 21, 75
Gründer, K. 123, 159
Guillaume Dufay 10

Haag, E. 21, 27
Hagemann, L. 14
Hallauer, H. 198
Happ, W. 33 f.
Haubst, R. 9, 12, 21, 28, 33–35, 38–41, 43, 45 f., 48, 50 f., 53, 60, 65–68, 74 f., 77–80, 84, 97, 99 f., 114, 127, 138, 143, 159, 163, 167, 174 f., 177, 179, 198, 203, 219, 222, 226 f., 230 f.
Hauth, W. 10, 46 f.
Hedtke, U. 206, 213, 216 f.
Hegel, G. W. F. 89, 102 f., 109 f., 147–151, 153, ff., 158 f., 162 f., 224, 228
Heidegger, M. 101 f., 152
Heidelberg 13, 21, 130, 219, 223, 234
Heimsoeth, H. 155
Heinrich v. Friemar 220
Heinrich v. Langenstein 220
Helwig v. Boppard 185, 192 ff., 196
Henrich, D. 152
Heraklit von Ephesus 180
Hermes Trismegistos 42, 92
Herold, N. 146, 156, 160
Herz, M. 43
Hesiod 63
Hesse, H. 225
Heyerdahl, N. 48
Heymeric van den Velde 203 f., 213
Hieronymus 190
Hieronymus Ainkhurn 198
Hildebrand siehe Gregor VII.

Hilpertus, König der Franken 194
Hinske, N. 43–46, 55 f., 80, 82, 155
Hirschberger, J. 72, 106, 160, 224
Hödl, L. 60
Höffner, J. 12
Hoffmann, E. 153
Hoffmann, F. 21, 50 f., 59 f., 63 f.
Hoffmeister, J. 154
Hofmann, L. 21
Homann, K. 147 f.
Homer 63
Honecker, M. 202
Honoratus, Archidiakon 195
Hopkins, J. 14, 221 ff.
Hühns E. 206
Hugo v. St. Viktor 220
Hugo v. Straßburg 220
Hunold, O. 10
Husserl, E. 151

Innocentius, Kardinalsdiakon 188
Iuuenalis, Kardinalspresbyter 188

Jacobi, F. H. 149, 154
Jacobi, Kl. 146, 157
Jacobus de Voragine 220
Jaeger, S. W. 88
Jaspers, K. 23, 225
Jerusalem 190
Joachim v. Fiore 53
Johann v. Frankfurt 51
Johann Gerson 220
Johannes Brassart de Leodio 10
Johannes Cassian 220
Johannes Chrysostomus 220
Johannes Ciconia 10
Johannes Damascenus 75, 220
Johannes Damiani 220
Johannes Duns Scotus 213, 220
Johannes Guallensis 220
Johannes Hus 233
Johannes v. Ragusa 191
Johannes v. Salisbury 53
Johannes Scotus (Eriugena) 56, 95, 233
Johannes v. Segovia 207
Johannes Wenck 40, 80, 97, 162, 208, 218, 223, 225 f.
Johannes Stam 199
Johannes Touront 10
Johannes Wyclif 233
John Dunstable 10
Jungandreas, W. 14

Kaiser, A. 13 f., 237
Kallen, G. 185 f., 191
Kandler, K. H. 13, 206
Kant, I. 43 ff., 65, 109, 148 f., 153 f., 158, 223, 228
Karl d. Große 188
Kasper, W. 30
Kazumichi, Y. 14
Keller, H. 53
Kempf, W. 12
Keppler, J. 104
Kibre, P. 115
Kierkegaard, S. 48, 150 f., 163
Kieszkowski, B. 113, 115 ff.
Kleanthes 63 f.
Kleinermeilert, A. 21
Klibansky, R. 113, 167
Koblenz 203, 219
Kobusch, Th. 83
Koch, J. 14, 34, 37, 87 ff., 91, 94 ff., 99, 114, 219, 220, 223, 226, 230
Köhler, J. 155
Köln 12, 21, 62, 92, 203, 212, 232
König, T. 152
Konstantinopel 167, 190, 197, 207, 212
Kopernikus 211
Korolec, J. 14
Krämer, W. 13, 27, 53 f., 182, 185, 202, 219
Kremer, K. 33, 35, 37–46, 48, 60, 72, 81
Kristeller, P. O. 84, 113
Küng, H. 233

Lactantius 230
Lafont, R. 200
Laon 201
Lehmann, P, 198 f.
Leibniz, G. W. 54, 57, 107
Lenin, W. I. 209
Leo III. 188
Ley, H. 206, 209 f., 211, 213, 216 ff.
Liberius, Papst 187 f.
Lohr, Ch. 21, 202, 221
Losev, A. F. 234
Lubac, H. de 83 f.
Ludolf v. Sachsen 220
Lüthi, K. J. 204 f.
Lukanin, R. K. 214

Macedonius, Bischof 197
Mainz 9 f., 12 f., 15, 21, 27, 167, 198, 223, 227
Manget, J. 199
Marcellinus, Papst 188

Marcellus Geist 14
Marin, L 32
Marsilio Ficino 81 ff., 113 f.
Martin, A. 21, 25, 27
Martino, R. de 180
Marx, J. 140, 202
Marx, K. 24, 57
Meersseman, G. 203
Mehlhausen, J. 21
Meinhardt, H. 62 f., 65, 68 f., 71, 73–80, 124 f.
Mertin, J. 10
Metzke, E. 159
Meuthen, E. 84, 185, 198–201
Monnerjahn, E. 84
Morkel, A. 11, 21 f., 27
Müller, M. 30, 152
Münstermaifeld 202

Napoli, G. di 116
Nestorius 197
Nicolaus Albergati 139
Nikaia 197
Nietzsche, F. 24
Nikolaus v. Lyra 220
Nikolaus I. 183, 188
Nikolaus II. 182
Nordhausen, K. v. 185
Nosbüsch, J. 100

Oelmüller, W. 147, 149, 153, 158

Padua 27, 33, 207, 212
Pannenberg, W. 28
Paris 57, 95, 116, 167 f., 200–204, 229 f.
Parmenides 38, 88, 94
Pascal, Bl. 48 ff.
Peetz, S. 61 f., 78
Perrier, J. 126
Petri, H. 114, 219
Petrus Comestor 220
Petrus Rogerii 220
Philippo Bervaldo 115
Philon von Alexandrien 55, 74, 79
Piccolomini Enea S. 202
Pico della Mirandola 81–84, 113–120
Planck, M. 47
Platon 35 ff., 44, 63, 69, 74, 88, 114, 119 f., 124 f., 134, 142 f., 231, 233
Platzeck, E. 200
Plautus 114
Plessner, H. 23
Plinius (d. Ä.) 63
Plotin 36, 45, 70 ff., 88 f., 102, 114, 117
Pohlenz, M. 64
Porphyrios 71
Poseidonios 63
Potken, J. 205
Prag 233
Proklos 28, 36–40, 70 f., 89, 117, 155
Proudhon, P.-J. 31
Przywara, E. 88

Quintilian 232

Rahner, H. 31
Rahner, K. 78, 110
Raimund Lull 27, 199–204, 220
Raimundus Sabundus 52, 82 f., 137, 140 f., 231
Ramon de Sibiuda siehe Raimundus Sabundus
Reckermann, A. 229
Reinhardt, K. 227
Reinhold, C. L. 148
Rest, W. 150
Rhabanus Maurus 220
Richard v. St. Viktor 220
Riedlinger, R. 185
Riemann, G. F. B. 59
Rinzai 180
Ritter, H. 156
Ritter, J. 123, 150
Robert Grosseteste 220, 223
Robert v. Neapel 199
Roberto, König von Neapel 199
Rohrmoser, G. 150
Rom 188
Ross, D. 67
Rossi, V. 83
Rossmann, H. 167
Ruben, U. 206
Rudolf v. Biberach 220

Sabbadini, R. 182
Saitta, G. 83
Salvat, I. 200
Sándor, P. 206, 209, 216 ff.
Santinello, G. 33 ff.
Sartre, P. 24, 82, 147, 152
Seidlmeyer, M. 114
Seneca 79, 220
Siger v. Brabant 128, 142
Sigismund von Henneberg 206
Sigismund v. Österreich 208
Sigmund, P. E. 14

Silber, M. 205
Simplikios 69
Sixtus IV. 205
Sokolov, V. V. 214 f., 233
Sokrates 67, 128, 229
Speck, J. 213
Spinoza 155
Sprengard, K. A. 21, 100
Suzuki, D. T. 180
Scharpff, F. A. 155 ff., 217
Scheler, M. 54
Schelling, F. W. J. 148, 154 f., 225
Schildhauer, J. 206
Schlegel, F. v. 153
Schmauderer, E. 199
Schmitz, J. 12
Schnarr, H. 14, 78, 133 ff., 137 f., 160, 223
Schneider, St. 13, 34, 78, 226 f.
Scholz, H. 154
Schrey, H. H. 150
Schüssler, W. 52
Schulz, W. 150–153, 163 f.
Schulze, W. 10, 13 f., 224 f.

Stachel, G. 167
Stallmach, J. 13, 41, 43, 54, 57 f., 60, 73, 75, 78 f., 87, 106, 159, 175
Staudenmaier, F. A. 155
Stegmüller, Fr. 140
Steiger, L. 75 f., 157 f.
Steiger, R. 157 f.
Stein, B. 12
Stern, L. 206 f.
Sternberger, D. 23
Stock, A. 168
Stohr, A. 78
Struve, W. 152

Tazurizina, Z. A. 233 f.
Tegernsee 164, 167, 172
Teichner, W. 100
Teilhard de Chardin 13, 78, 80, 226 f.
Tennemann, W. G. 153 ff.
Theiler, W. 74, 79
Théry, P. G. 92
Thierfelder, A. 14
Thierry v. Chartres 230
Thomas v. Aquin 40, 43, 45, 51, 55, 59, 64, 67, 72 f., 75, 82 f., 89, 94 ff., 98, 100, 102, 111, 126, 131, 220, 231, 233
Thomas Gallus 220
Thomas le Myésier 202
Thuasne L. 114
Töpfer, B. 206
Toscanelli, P. 212
Trier 9–13, 15 f., 21 f., 27, 33, 47, 84, 159, 227

Uhlich, K. 13 f.
Ullmann, C. 157
Urbanus, Kardinalspresbyter 188

Vansteenberghe, E. 80, 162, 165, 167 f., 220
Varro 79
Vauvert, Kartause 202
Velthoven, Th. v. 35, 43, 227 ff., 231, 237
Vinzenz v. Aggsbach 165
Vitruv 63
Vogels, H. J. 21
Vogler, P. 22
Voigt, E. 206
Volk, E. 21
Volk, H. 12, 123
Vyver, V. E. van de 182

Wackerzapp, H. 87, 91, 97, 99
Wagner, H. 229, 232
Waldenfels, B. 151
Warnke, C. 206
Watanabe, M. 198
Weber, J. M. 202
Weier, R. 12
Weiland, A. 237
Weishaupt, A. 147 f.
Weizsäcker, C. F. v., 24
Westermann, C. 22
Weyer, J. 199
Wilhelm v. Auvergne 220
Wilhelm v. Champeaux 66
Wilhelm Durandus 220
Wilhelm v. Lanicia 220
Wilhelm v. Moerbeke 40
Wilhelm v. Ockham 51
Wilhelm Peraldus 220
Wilpert, P. 73, 93, 223, 231
Wittenberg 211
Wittlich 9 f., 12

Xenokrates 231

Zepp, H. 47, 52, 60, 84
Zweig, St. 162

HANDSCHRIFTENVERZEICHNIS

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signatur der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die Seitenzahl des Buches an.)

Basel, Universitätsbibliothek
Ms. A V 13: 185; 191
Brüssel, Bibliothèque royale
Cod. Brux. 3819–20: 182
Cod. Brux. 3920–23: 182
Cod. Brux. **11196–11197: 182–197**
Kues, Bibliothek des St. Nikolaus Hospitals
Cod. Cus **83: 200–204**
Cod. Cus. 106: 203
Cod. Cus. 219: 129
Cod. Cus. 220: 184; 203; 219; 230
London, British Museum
Cod. Harl. 3710: 184
München, Staatsbibliothek
Clm 29 167 a: 185
Prag, Universitätsbibliothek
Cod. Lobkowicz 229 (neue Signatur: XXIII D 132): 198–202
Soest, Stadtbibliothek
Ms. 33 b: 92
Straßburg, Bibliothèque nationale et Universitaire
Cod. 84: 199
Trier, Stadtbibliothek
Hs. 1205/503: 184 f.; 191–196
Vatikan, Biblioteca Apostolica
Cod. Vat. lat. 1244 (V_1): 41; 219; 230
Cod. Vat. lat. 1245 (V_2): 135 f.; 139–144; 230

VERZEICHNIS DER BILDTAFELN

I. Cod. Brux. 11196–11197, Fol. $51^{va(-b)}$, Z. 11–60
II. Cod. Lobk. 249, Fol. 129^{v}, Z. 33–54

11. APR. 1983